دولة الإمارات العربية المتحدة
دبي

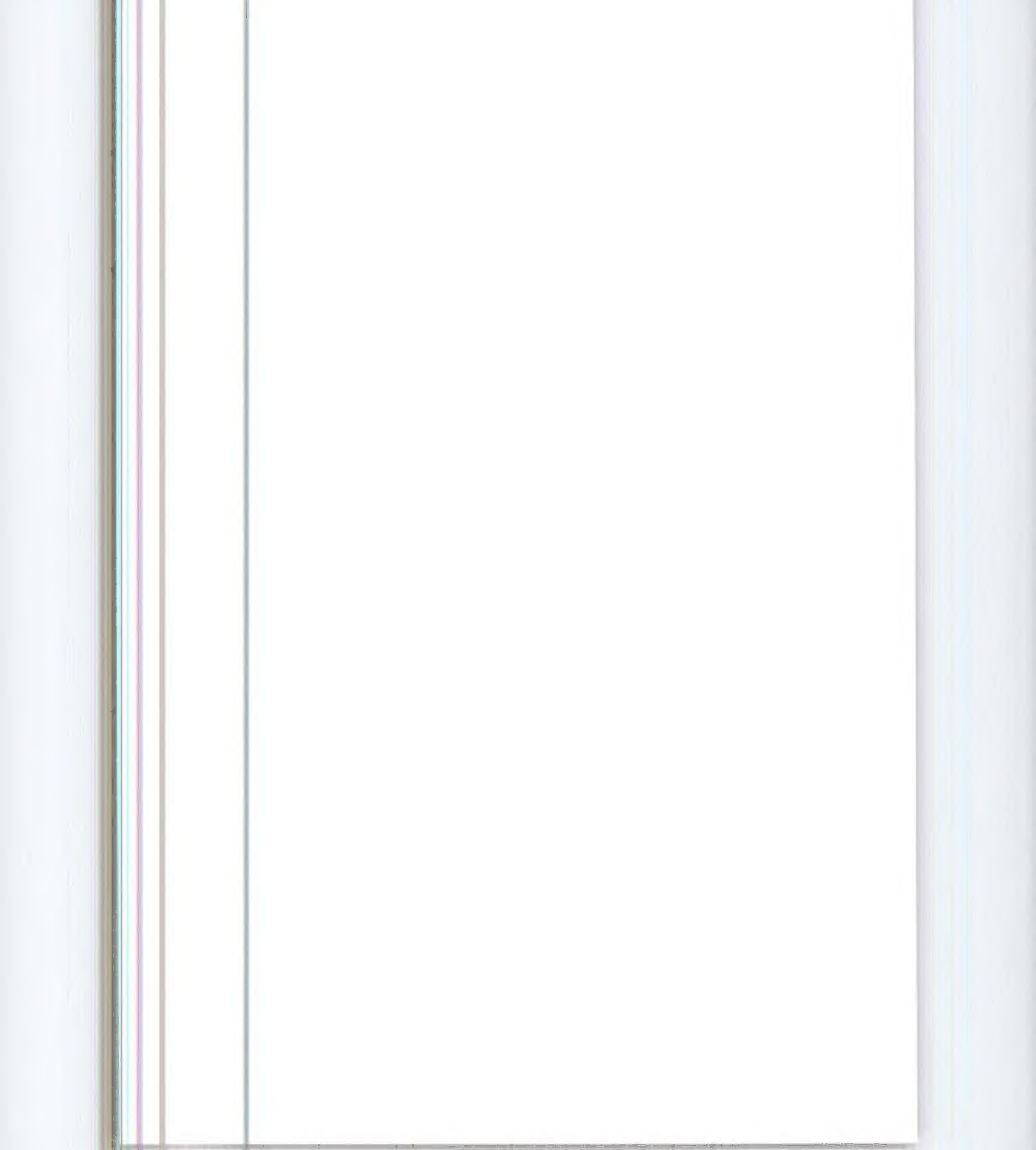


مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية
فكرية
محكّمة

العدد الثامن عشر
١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م



مَجَلَّـــة

كُلِّيَّة الدِّراسات الإِسلاميَّة والعربيَّة

إسلاميةٌ، فكريةٌ، محكمةٌ
نصف سنويةٌ

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة
باسم مدير التّحرير
إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤
دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة
هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١)

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي
على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.


بسم الله الرحمن الرحيم



طبيعة المجلّة وأهدافها:

١ـ تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّةِ الجادّةِ المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢ـ تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعةِ الإسلاميّةِ، ولا سيّما ما يختصُ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣ـ تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلاتِ العلميّةِ والفكريّةِ بين كليّة الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ.

٤ـ إتاحة فرص النّشر العلميّ والنُّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّةِ.

٥ـ متابعة اتجاهات الحركةِ العلميّةِ ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ، والرّسائل الجامعيّةِ الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ، والمؤتمرات والندوات العلميّةِ المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التُّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦ـ نشر الفتاوى الشّرعيّةِ المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّةِ، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّةِ.

٧ـ إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّةِ الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨ـ تخضع البحوث المقدَّمة إلى المجلَّة للتَّقويم والتَّحكيم حسب القواعد والضَّوابط الَّتي تلتزم بها المجلَّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشَّريعة الإسلاميَّة واللغة العربيَّة، قصد الارتقاء بالبحث العلميِّ في مجال الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة خدمةً للأمَّة ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكِّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكِّمين سواء وافق المحكِّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنَّشْرِ.

٩ـ لائحة المحكِّمين الداخليين والخارجيِّين تعدُّ بالتَّعاون مع الأقسام العلميَّة والكلِّيَّاتِ والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠ـ تصرف مكافآت المحكِّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليَّة.

قواعد النّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدّراسات الإسلاميةِ والعربيةِ بفروعها.

٢- أن يتّصفَ البحث بالموضوعيّة، والشّمول، والعمق، والإثراء المعرفيّ.

٣- أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدّمُ في الدّراسات الإسلاميّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميّة والعمليّة لها في الشّريعة الإسلاميّة.

٤- ألاّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الّتي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الّتي سبق تقديمها للجامعات أو النّدواتِ العلميّة وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمّنة لنصوص شرعيّة ضبطها بالشّكل مع الدّقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنيّة وتخريج الأحاديث النبويّة الشّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويّة والنحويّة، مع مراعاة علامات التّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧- يجب اتّباع المنهج العلميّ من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيّة في البحوث العلميّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميّة ومؤلّفيها في نهاية كلّ بحث مرتّبة ترتيباً هجائياً مع بيان جهة النّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيّن النتيجة والرأي أو الآراء الّتي تضمّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة أو بخطّ واضح، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلّة بأربع نسخ من البحث.

١٢- تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣- على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيّةِ والإنجليزيّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّناً اسمه الثُّلاثيَّ ودرجته العلميَّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه.

١٥- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتّبَعُ القواعدُ العلميَّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّق.

أولويَّة النَّشر:

يراعى في أولويَّة النشر ما يأتي:

أ- البحوث المعدَّة من أعضاء هيئة التَّدريس بكليَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بدبي.

ب- تاريخ وصول البحث إلى مدير تحرير المجلَّة، وأسبقيَّة تقديم البحوث الَّتي يتم تعديلها.

ج- تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١- ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلَّة أو اتّجاهها.

٢- ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيَّةٍ.

٣- لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ.

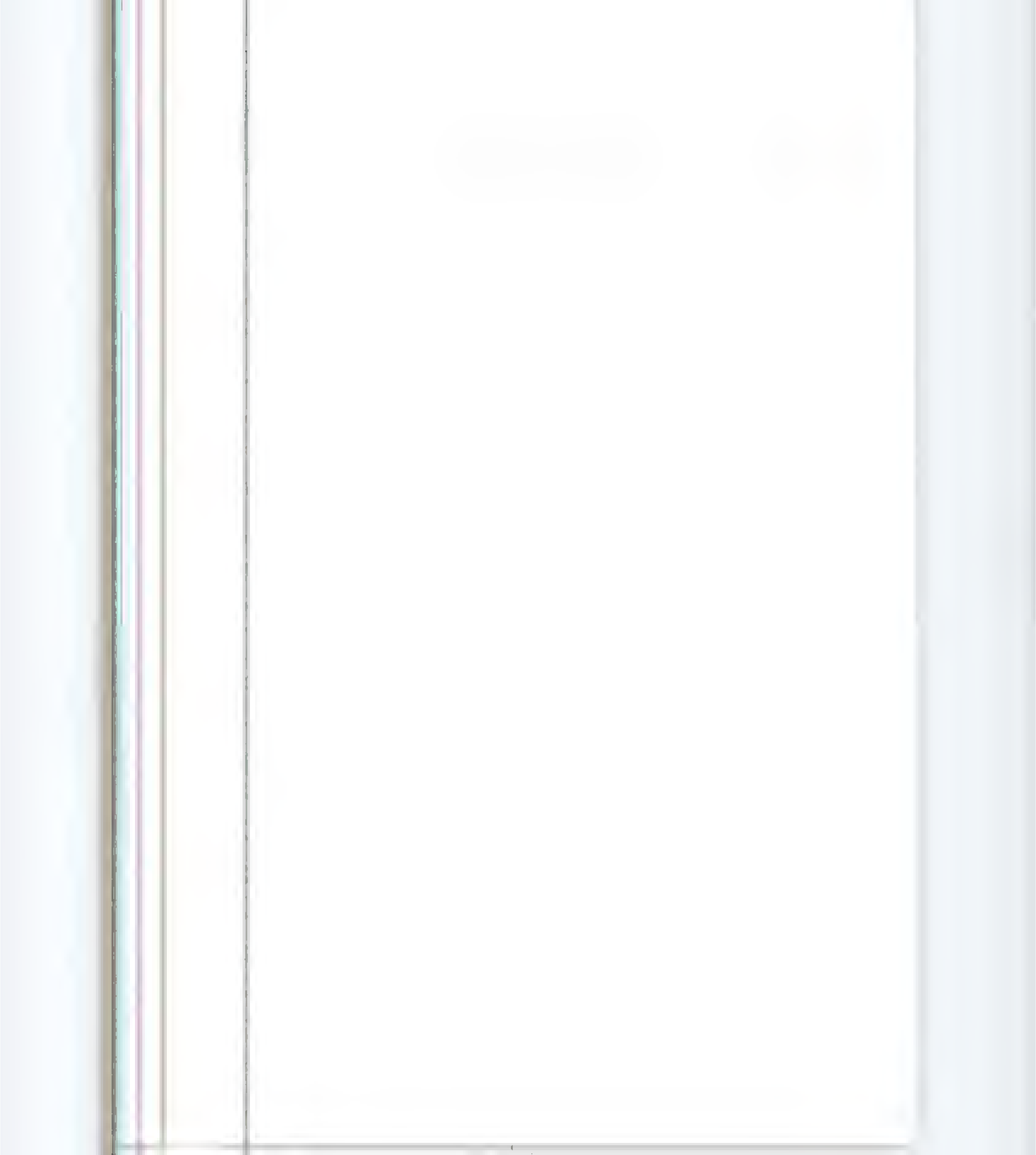
٤- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلَّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥- تستبعد المجلَّة أيَّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦- تدفع المجلَّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيِّ أعمال فكريَّة.

٧- يُعْطَى الباحثُ ثلاثَ نسخ من المجلَّة، وعشرين مستلَّة من بحثه.

المحتويــــــات



«الافتتاحية»



الحمدُ للّه ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمَّد واسطة عِقْدِ أنبيائه، وعلى آله وصحبه وأوليائه.

نحمده حمدًا يكونُ سببًا مُدنيًا من رضاه، ونشكره شكرًا يكونُ مُقَرِّبًا من الفوز بمغفرته.

وبعد فيسرُّ هيئةَ تحريرِ مجلَّةِ كليَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ أنْ تضعَ بين أيديكم العددَ الثَّامنَ عشرَ من هذه المجلَّة آملينَ أنْ تكون لبنةً صالحةً في صرحِ العربيَّةِ الَّتي شرَّفها اللّهُ تعالى بخدمة دينه الحنيف، فهي لغة القرآن الكريم: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (يوسف ٢)، وهي لغة حضارة أُمَّة الإسلام في قرونٍ كثيرةٍ.

وهذه المجلَّةُ مجلَّةٌ إسلاميَّةٌ فكريَّةٌ محكَّمةٌ متخصصةٌ في ميدان الدِّراساتِ الإسلاميَّة والعربيَّة، تتوخَّى الدَّعوة إلى اللّهِ تعالى بالموعظة الحسنة، وتبصِّرُ الأمَّة بحقائقِ الإسلامِ ومقَاصِدِهِ السَّاميةِ وغاياته الكريمةِ النَّبيلةِ، وتسعى إلى صياغتها قلبًا وضميرًا وفكرًا صياغةً ربانيَّةً قرآنيَّةً، وصبغ مناحي حياتها بصِبغةِ اللّهِ العزيزِ الحميدِ **﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾** (البقرة ١٣٨)، لتكونَ، كما أرادها اللّهُ تعالى، خيرَ أمّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ، تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتؤمن باللّهِ، تواجه أعداءها الَّذين يتربَّصون بها الدَّوائر، ويرمونها عن قوس واحدة، وتبطل مكرهم، وتحرِّرُ أوطانها المغصوبة، وتعيد كرامتها المسلوبة، وتقود سفينةَ

الإنسانية في بحر الحياة الهائج المائج المتلاطم بالعقائد الضّالّة، والمبادىء الزائفة، والتّصورات السّقيمة، إلى شاطىء النّجاة وساحل الأمان.

وإنّه من يُمنِ الطّالع أن يصدر هذا العدد في شهر ذي الحجة المبارك، بعد أنْ أدّى المسلمون فريضة الحجِّ، إذ جاءوا من كلِّ فجٍّ عميق تهوي قلوبهم إلى بيتِ اللّهِ الحرامِ، فأشرقت نفوسُهُمْ بنور اللّه تعالى، وغسلوا ضمائرهم وسرائرهم بماء التّوبة، وجدّدوا البيعة لهذا الدِّين الحنيف، واستعدوا لاستقبال عام هجري جديد، سائلين الله تعالى أن يعيده على الأمة الإسلامية وهي ترفل بثياب العزِّ والكرامة والمستقبل الأفضل.

لقد احتوى هذا العدد على تسعة بحوث تناولت موضوعاتٍ متنوعةً، منها ما اتصلت أسبابه بالفقه وعلوم الشّريعة، ومنها ما دار في فلك العربيّة وآدابها، وعُرى العربيّةِ بالشّريعةِ واشجةٌ موثقةٌ لا تنفصمُ، فضلاً عن موضوعاتٍ تاريخيّةٍ مهمّةٍ.

ونحيط القُرّاءَ الكرامَ علمًا أنّ هذه البحوثَ كانت قد أُرْسِلَتْ إلى المجلّةِ قبل أنْ تتولّى الهيئةُ الجديدةُ أمرَ إصدارِها، فجدَّت في طبعها، وفي النفس شيءٌ منها، من حيثُ ضوابطُ النّشْرِ الجديدة.

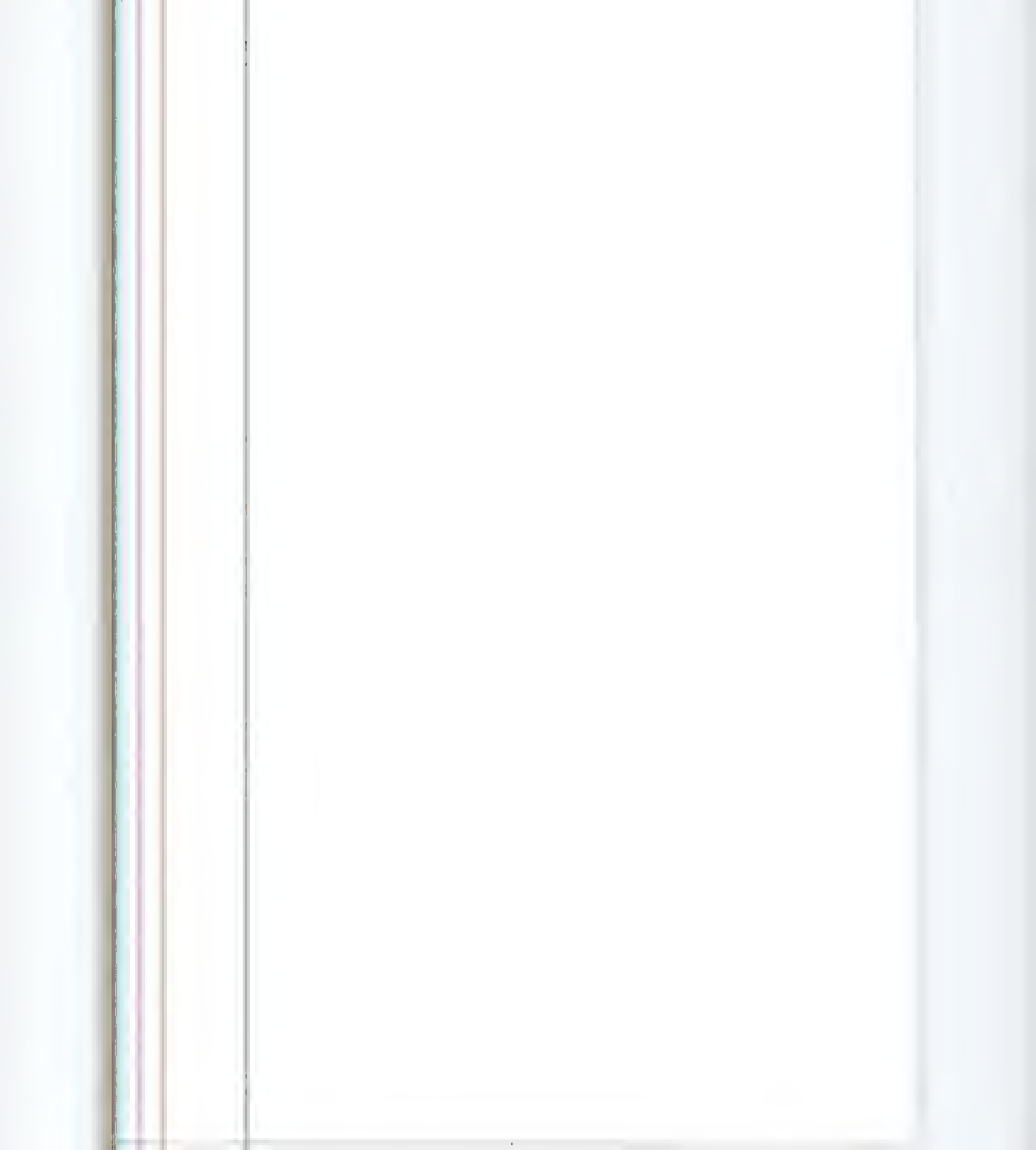
ونعدُ القُرّاءَ بأنّ العددَ القادمَ (التّاسعَ عشرَ) سيكونُ أقربَ إلى الكمالِ، والكمالُ للّهِ تعالى وحده.

وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للّهِ ربِّ العالمينَ.

الدكتور محمّد عبد الرّحيم سلطان العلماء

مدير التحرير

البحـوث



مَوقِفُ الإسْلامِ مِن غُلُوِّ أَهْلِ الكِتَابِ فِي مَرْيَمَ أُمِّ المَسِيحِ عَلَيهِ السَّلامُ

د. عمر وفيق الداعوق*

ملخص البحث:

يهدفُ هذا البحث إلى إبرازِ غُلُوّ أهل الكتابِ في السّيّدةِ الصّدّيقةِ مريمَ أمّ المسيح عليه السَّلام، وموقف الإسلام منهم.

وقد جَلّى البحثُ معنى الغُلُوّ لغةً واصطلاحًا، وكشفَ عن موقف اليهودِ من مريمَ، إذ رموها بالسُّوءِ والفحشاءِ، وهي العفيفةُ البتولُ، وبَرّأ ساحتَها من هذه الفِرْيَةِ الشّنيعة والتُّهَمَةِ الفظيعة، كما تَكلّم البحثُ على غُلُوّ النَّصارى في مريم، واتخاذها معبودة لهم، ونبَّهَ على تعارضِ أناجيلهم في مسألة حملها بعيسى عليه السَّلام، واختلافها في تاريخ وضعه، وبيَّنَ فضلَ القرآن العظيم في إبرازِ الوقائعِ والأحداثِ، وإبطالِ مزاعم النَّصارى، وتفنيد عقائدهم الزائغة، وأفاض البحث في بيان مكانة السَّيِّدةِ مريمَ، في الإسلام، وما لها من مقام عظيم، ومقعد صدق كريم في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وفَنَّدَ مزاعمَ النَّصارى الذين عبدوا مريمَ، فارتكسوا في أوديةِ الشِّركِ والغَواية، وتنَكّبوا جادّة الصَّواب والهداية ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا﴾.

(*) أستاذ العقيدة والأديان المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ـ قسم أصول الدين.

البحـث:

المقدمـة:

الغلو من أبرز الصفات المخرجة للإنسان من طور الاتزان والاعتدال إلى الرّعونة والاختلال، وأشده ضررًا على الإنسانية جمعاء ما كان متعلقًا بالدّين، إذ إنّ التطرف فيه يورث صاحبه نزعة مستحكمة - غالبًا - ما تفضي إلى التهلكة، وإذا تفشت هذه الظاهرة الخطيرة في مجتمع ما كانت أضرارها منذرة بالزوال والاضمحلال.

ولا ينحصر الغلو في الحب فقط، بل يتعداه إلى الكره والبغض أيضًا، وإذا استقرينا التاريخ وجدنا الغلو في الدين من أقدم المظاهر التي شهدتها الشعوب البدائية التي عاشت في ظل الأديان الوضعية على وجه الخصوص، ولشدة غلو أتباعها فيه فقد رأيناه يتغلغل وينتشر بين أتباع أهل الكتاب من اليهود والنصارى في فترات متعددة من تاريخ الديانتين، ولهذا نجد الحق تبارك وتعالى يحذر أهل الكتاب من مغبة التطرف والغلو في الدين، وينهاهم عن اتباع من كان قبلهم من الأمم السالفة، وفي ذلك يقول جل وعلا **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾**[1].

إنّ هذه الدعوة الصريحة تحثّ أهل الكتاب على العودة إلى الحق والصواب، وهي جديرة بأن تلقى آذانًا مصغية ممن **﴿كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾**، ولم يكتف القرآن الكريم بهذا التحذير والتنبيه، بل قدم المنهج الملائم والطريق المناسب للخروج من ظلمات الضلال إلى نور الحق، وهذا ما نجده في قوله تعالى. **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[2].

فالاية تشير إلى خطاب الله تعالى لأهل الكتاب كي يؤمنوا بمحمد ﷺ نبيًا ورسولاً، حتى لا تكون لهم أيّ حجة. واستكمالاً لهذه الدعوة فقد نزلت آيات الكتاب المبين تدعو المسلمين إلى جدال من لم يؤمن ببعثة محمد ﷺ وذلك بالتي هي أحسن، والتزاماً بهذا فقد

١- المائدة ٧٧

٢- المائدة: ١٩

شرع العلماء في مواجهة اليهود والنصارى بالحقائق الناصعة والقرائن الدامغة، فأخذوا يبيِّنون عور العقائد المزيفة التي لحقت بهم، وخصوصًا ما يتعلق بمبادىء الألوهية والنبوات والسمعيات وغيرها، وردوا على مزاعمهم بما يناسب المقام، ونجد الكثير من المؤلفات المختصة بهذا الجانب.

إنّ موضوع غلو أهل الكتاب في «السيدة مريم العذراء» أم المسيح عليه السلام، لم يحظ بتوسع في مباحثهم – اللهم – إلا المفسرين الذين تعرضوا لشرح الايات المتعلقة بهذا الموضوع، ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد أشار إلى إقدام اليهود على اتهامها بجريمة الزنا، ولهذا نراه يضع الأدلة والبراهين على براءتها، ويقطع ألسنة السوء والافتراء، كما أشار إلى غلو النصارى فيها، حيث رفعوها إلى مقام المعبود، ولهذا أحببت أن أجلّي هذا الموضوع بالبحث والتحقيق، وأبين جوانبه التي تناثرت في بطون كتب العلماء، دفاعاً عن السيدة مريم العذراء التي عَدَّها الإسلام من أفضل نساء العالمين، ووضعها في المكان اللائق بها دون إفراط أوتفريط.

ولا أدعي أني قد أتيت بالجديد، ولكني عملت ما في وسعي لجمع ما تيسر من أدلة على إثبات الدعوى ضد اليهود، وإقامة الحجة على النصارى الذين ما زالوا إلى اليوم يقدّمون الطاعة والولاء والعبادة لمريم، وهذا محض الشرك والافتراء.

وعليه فإن هذا الموضوع مهم جِدًّا بالنسبة لمن أراد التصدي لمزاعم أهل الكتاب في مريم عليها السلام، وإسقاط أي دعوى ضدها.

وقسمت هذا البحث على النحو الآتي:

المقدمة: وبينت فيها أهمية الدراسة.

التمهيد: وجلّيت فيه معنى الغلو لغة واصطلاحًا، والمراد به في هذا الموضوع.

المبحث الأولى: غلو اليهود في مريم، وإثبات براءتها وفيه:

١ـ اتهام اليهود لمريم والأدلة عليه.

٢ـ مزاعم التلمود حول الاتهام.

٣ـ تبرئة مريم عليها السلام من الاتهام.

٤ـ الغاية من الاتهام المزعوم.

المبحث الثاني: غلو النصارى في مريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أناجيل النصارى ومسألة الحمل:

١ـ أناجيل النصارى وتعارضها في مسألة الحمل.

٢ـ أثر تعارض الأناجيل في الحمل.

٣ـ اختلاف الأناجيل في تاريخ وضع مريم للمسيح عليه السلام.

٤ـ الغاية من إثبات النسب المزعوم في الأناجيل.

٥ـ فضل القرآن الكريم في إبراز الوقائع وإبطال المزاعم.

المطلب الثاني: عبادة النصارى لمريم وموقف الإسلام منها.

١ـ شهادة القرآن على هذه العبادة.

٢ـ الأدلة على العبادة المزعومة.

٣ـ الرد على النصارى في اتخاذهم مريم معبودة لهم.

المبحث الثالث: السيدة مريم ومكانتها في الإسلام، وفيه:

١ـ ذكر القرآن الكريم للسيدة مريم.

٢ـ شخصية مريم البتول.

٣ـ كفالة السيدة مريم.

٤ـ البشارة بالسيد المسيح.

٥ـ الحكمة الإلهية من الولادة العجيبة.

٦ـ مكانة السيدة مريم في السنة النبوية الشريفة.

الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

التمهيد:

الغلو: لغة، هو الارتفاع ومجاوزة القدر في كل شيء، وغلا في الدين والأمر يغلو: أي: جاوز حده، وفي التنزيل جاء قوله تعالى: ﴿**لاَ تَغْلُوا فِي دِيْنِكُمْ غَيْرَ الحَقِّ**﴾[١]

وقال بعضهم. غلوت في الأمر غلوًّا، وغلاية إذا جاوزت فيه الحدّ، وأفرطت فيه)[٢].

أمّا في الاصطلاح: (فهو أسلوب من أساليب مقاومة دين معيّن، ونجد لفظ الدين في الحديث الشريف: (إيُّاكُمْ والغُلُوَّ فِي الدِّينِ)[٣]، أي: التشديد فيه ومجاوزة الحدّ.

وعليه فالغلو موقف مبالغ فيه، في قضية مبدئية، أو في شخص يرتبط بهذه القضية، ويكون الغلو مع الشيء المبالغ فيه أوضده، تعبيرًا عن الموافقة أو الرفض، فقد يغالي الإنسان بحبه وإعجابه، كما قد يغالي بكراهيته وعزوفه)[٤].

وإذا أردنا أن نسقط هذا المبدأ على أهل الكتاب فسنجد غلوهم في مريم عليها السلام على النحو الآتي:

أوَّلاً: «غلو اليهود»، لأنهم رفضوا قبول حجة مريم ومعجزة ولدها عيسى عليه السلام في تبرئتها، ورميها بجريمة الزنا. فغلوهم كان في كرهها.

ثانيًا: غلو النصارى فيها، لأنهم تجاوزوا حبهم لها فقدسوها، ورفعوها إلى مقام العبادة.

وعلى هذين المحورين يقوم البحث بتناول كل منهما على حدة.

المبحث الأول:

غُلُوُّ اليهود في مريم وإثباتُ براءتها:

ظَلّ اليهود عبر تاريخهم الطويل ينتظرون مسيحًا يخلصهم من مشكلاتهم التي أوقعوا أنفسهم فيها مع الشعوب والأمم القديمة، وكانوا يذكرون ذلك في مؤلفاتهم الدينية وينشرونه في أدبياتها وتراثهم القومي.[٥]

١- المائدة. ٧٧ وانظر: سورة النساء: ١٧٧

٢- لسان العرب لابن منظور، ١٣٢/١٥.

٣- وتمامه (فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين) رواه النسائي، كتاب الحج، باب التقاط الحصى، رقم الحديث ٢١٧، ٢٦٨/٥..

٤- «الغلو والفرق الغالية»، د. عبد الله السامرائي، ص٧٣-٧٤.

٥- انظر. الفكر الديني اليهودي، د. حسن ظاظا، ص ٩٨-٩٩.

لكونهم يتصفون بالغدر والخيانة، فقد نكثوا على أعقابهم عندما أرسل الله إليهم عيسى عليه السلام لتصحيح عقائدهم الفاسدة، وتهذيب شريعتهم مما علق بها من أدران.

ولأنه لم يأت وفق أهوائهم ونزعاتهم، فقد جحدوا رسالته ورموه بشتى أنواع التهم الباطلة، ومنها أنّ أُمّهُ مريم جاءت به من الزّنا ، وهذا ما أبطله الحق بقوله ﴿**فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا، فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيًّا وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ، وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾[1].

١- اتهام اليهود لمريم، والأدلة عليه:

يؤكد الحق تبارك وتعالى اتهام اليهود لمريم وذلك حيث يقول ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا**﴾[2].

ذكر الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية الكريمة: ﴿**وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا**﴾ يعني. فريتهم عليها، ورميهم إيّاها بالزّنا، وهو البهتان العظيم، لأنهم رموها بذلك، وهي مما رموها به بغير ثبت ولا برهان برينة، فبهتوها بالباطل من القول)[3]

وقال ابن كثير (هو ظاهر من الآية أنهم رموها وابنها بالعظائم فجعلوها زانية وقد حملت بولدها، من ذلك زاد بعضهم. وهي حائض، فعليهم لعائن الله المتتابعة إلى يوم القيامة)[4].

ويعترف السَّمَوْأل بن يحيى المغربي[5] أن اليهود يقرون بهذا الاتهام، وقد جادلهم بهذا

١- مريم ٢٧-٣٣

٢- النساء ١٥٥ ١٥٦

٣- تفسير الطبري ١٢/٤

٤- تفسير القرآن العظيم ٥٧٣/١

٥- كان يهودياً ثم أسلم وكتب في الرد على اليهود كتابا سماه «إفحام اليهود» وكان اسمه، الحبر «شموئيل بن يهوذا بن أبوان»، ثم أبدله باسم «السموأل».

الشأن ومما قاله لهم: (نقول لهم: ما تقولون في عيسى ابن مريم؟. فيقولون: «ولد يوسف النجار سفاحاً»[١]).

كما جاء في وثيقة «سرّ كهنوت المسيح» للأنبا «ساويرس بن المقفع»، حوارٌ دارَ بين أحبار اليهود وكهانهم وبين مريم حيث تقول: «ويوسف الذي قُلْتُم مات كان قد شَكَّ في حبلي به مثلكم، وسألني قائلاً: ما الذي حَلَّ بك؟، فَحَلَفْتُ له أن لم يمسسني رجل قط، فلم يصدِّقني حتى ظهر له ملاك الله، وطيب قلبه، وليس هو حيًّا فيشهد لي عندكم بصحة ما قلته، لأن الناموس يقبل شهادة شاهدين أكثر من شهادة واحد، فأنا أعترف قدام الله وهذا الناموس أني ولدت ابني يسوع بلا رجل، وأنا أذكر لكم كيف كان حبلي به.

... فقالوا لها: إنّ الأمر ظاهر، ونحن نعترف قدام الله وناموسه المقدس أنك بالحقيقة ولدت هذا المولود، وهذا شيء غير مخفي، لأن امرأة تقبل الحبل والأوجاع وألم الولادة هي التي تفرح بولادتها دون غيرها، فقد اعترفت بالحق أنك ولدته ونحن لنا زمان ما خاطبنا أحدًا، والآن فنحن جلوس نخاطب امرأة، وقد قلنا لك إنا ما نُبكِّتُك إذا قلت ما يجوز أن نسمعه منك ونقبله، وكانت مريم مفكرة حائرة، خائفة مطرقة بوجهها إلى الأرض باكية فقالت: الآن أنا عالمة أنني ولدت يسوع كما تقولون وأنا معترفة بذلك، فأما قولكم: إنَّ رجلاً سرقني فإن خاتم عذرتي يشهد لي بصحة قولي لكم، فلما سمعوا هذا اضطربوا، وقالوا: هذا ما لا نقبله، لأنه كلام عجيب)[٢].

٢- مزاعم التلمود في الاتهام:

لا توجد في نصوص التوراة أدنى إشارة إلى هذا الاتهام، ولكن نصوص التلمود لا تخفي هذه المزاعم، وقد جاء عن المسيح وأمه - عليهما السَّلام - في بعض نصوصه ما يأتي: (إنّ يسوع النّصارى موجود في لجات الجحيم بين الزفت والنار، وإن مريم أتت به من العسكري «باندارا» بمباشرة الزنى، وإن الكنائس النصرانية بمقام قاذورات، وإنَّ الواعظين فيها أشبه بالكلاب النابحة، وإنَّ قتل المسيحي من الأمور المأمور بها، وإنَّ العهد

١- إفحام اليهود، «للسموأل بن يحيى المغربي» (٥٧٠هـ)، ص١٠٢-١٠٣، ت. د. محمد، عبد الله الشرقاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، الرياض، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٢- نص «وثيقة كهنوت المسيح»، لابن المقفع، نقلاً عن كتاب «سر مريم أم المسيح عليه السلام» حسني يوسف الأطير، ص ١٥١-١٥٧.

مع مسيحيين لا يكون عهداً صحيحاً يلتزم اليهودي القيام به وإنه من الواجب ديناً أن يلعن ثلاث مرات رؤساء المذهب النصراني وجميع الملوك الذين يتظاهرون ضد بني إسرائيل)[1].

كما جاء في كتاب «إسرائيل الأسود» أن من تعاليم التلمود: (أن يسوع المسيح كان ابناً غير شرعي حملته أمه خلال فترة الحيض، وكانت تتقمصه روح «إسو» وأنه مجنون مشعوذ مضلل، صلب ثم دفن في جهنم، فنصبه أتباعه منذ ذلك الحين وثناً يعبدونه)[2].

٣- تبرئة السيدة مريم من الاتهام:

بهذه الصورة المزرية يذكر اليهود في كتبهم مريم وابنها عيسى عليهما السلام دون وجه حق.

وبتوجيههم لهذه التهمة الشنيعة فإنهم يرتكبون إثمًا وبهتانًا عظيمًا. وهذا ما يقرره القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى: **﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾**[3].

لقد تمثل هذا البهتان بالافتراء على مريم واتهامها بجريمة الزنا دون أن تكون للقوم أدلة على إثبات هذه الدعوى المزعومة سوى ما صورته لهم أفكارهم الفاسدة من أمر هذا الحمل العجيب الذي أعجز عقولهم وبهر عيونهم، فلم يجدوا مسوغاً له سوى تلفيق الاتهام دون بحث وتقصٍ، ولو ثبت لهم ما يُشْعِرُ بحصول الجريمة فِعْلاً لأقدموا على تنفيذ عقوبة الرجم، ولله تعالى في خلقه شؤون، فلم يمكنهم من إحراز ما يضمرون من سوء

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اليهود عندما شعروا بشدة الوطأة عليهم فيما بعد من قبل النصارى - ولا سيما في العصور المتأخرة - عمدوا إلى التنصل من النصوص المبثوثة في كتبهم الدينية. إلا أنهم كانوا في مجالسهم الخاصّة يقرّون بهذه التّهم، ويتناولون عيسى ومريم عليهما السلام بالشّتم واللعن. كما أنهم وضعوا في مؤلفاتهم الدينية قصصًا لأشخاص وأسماء معينة يرمزون بها إلى عيسى وأمه مريم عليهما السّلام[4].

١- الكنز المرصود في قواعد التلمود، ت: د. يوسف نصر الله، ص ٢٧-٢٨، ت: مصطفى الزرقا، ود. حسن ظاظا.
٢- الكنز المرصود في فضائح التلمود، كتاب إسرائيل الأسود، د. محمد عبد الله الشرقاوي ص ٢٤٩-٢٥٠.
٣- النساء ١٥٥ ١٥٦
٤- انظر بتوسع كتاب «الكنز المرصود في فضائح التلمود»، د. محمد الشرقاوي، ص ٢٤٦-٢٥٨.

وقد أظهر القرآن الكريم فساد هذا الافتراء وكذبه في آن واحد معًا، وفند آراء اليهود، وقام بالدفاع عن مريم وابنها عليهما السلام، وقدَّم الأدلة على براءتها مما نسب إليها حيث يقول الباري عز وجل. ﴿**فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا**﴾[1]

لقد فاجأتهم مريم بأمر غريب (وهي المعروفة بينهم بأنها عذراء ليس لها بعل، فكانت المفاجأة داعية الاتهام، لأنه عند المفاجأة تذهب الروية، ولا يستطيع المرء أن يقابل بين الماضي والحاضر، وخصوصاً أن دليل الاتهام قائم، وقرينته أمر عادي لا مجال للريب فيه عادة، ولكن الله سبحانه وتعالى رحمها من هذه المفاجأة، فجعل دليل البراءة من دليل الاتهام لينقض الاتهام من أصله، ويأتي على قواعده ويفاجئهم بالبراءة وبرهانها الذي لا يأتيه الريب، ليعيد إلى ذاكرتهم ما عرفوا من نسكها وعبادتها، ولذلك نطق الغلام، وهو قريب عهد بالولادة....

... نطق السيد المسيح في المهد، ليكون كلامه إعلامًا صريحاً ببراءة أمه وأنه لم يكن إلاّ عبداً لله من غير أب[2].

وفي قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿**آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نبيًّا**﴾ تبرئة لأمه مما نسب إليها من الفاحشة، قال ابن كثير[3]: قال نوف البكالي: لما قالوا لأمه ما قالوا كان يرتضع ثديه، فنزع الثدي من فمه، واتكأ على جنبه الأيسر، وقال: «إني عبد الله آتاني الكتاب»

٤- الغاية من الاتهام المزعوم:

هكذا أظهر الله تعالى براءة مريم العذراء، وبهذا الدليل أبطل مزاعم اليهود، الدائبين على تلفيق التهم ضد من يعارض أهواءهم ولا يتفق مع نزعاتهم، وهو أمر ليس بالجديد عليهم، فمن يَسْتَقْرِ تاريخهم المجلل بالسواد يَرَ بشاعة أساليبهم الدنيئة ووسائلهم

---

١ مريم ٢٩-٣١

٢- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، ص ١٩-٢٠.

٣- تفسير القرآن العظيم، ١١٩/٣. وانظر تفسير القرطبي، ١٠٢/١١ وروح المعاني ٨٩/١٦

الخسيسة في معارضة الحقّ والعدل، ولن يستغرب المرء حينها مواقفهم الشّنيعة من السّيدة مريم. وغير خاف على أهل العلم عداء اليهود للأنبياء والرسل عليهم والصلاة والسلام [١]، فمن يستحضر نصوص توراتهم المحرفة يجد العجب العجاب مما نسبوه إليهم من الصفات الذميمة والأعمال المشينة وهم براء منها، فقد نسبوا شرب الخمر إلى سيدنا نوح عليه السلام[٢]، والكذب إلى إبراهيم[٣] عليه السلام، والزنا إلى لوط عليه السلام[٤]، وغير ذلك كثير، فليس من العسير عليهم بعدها أن ينسبوا إلى مريم أي تهمة ملفقة، والدليل على بقاء عداوتهم هذه لها، توزيعهم لصور تمثلها برأس بقرة، وقد وزعتها وسائل إعلامهم في الآونة الأخيرة.[٥]

والدارس لنفسياتهم يرجع كل هذه الأعمال إلى سوء طويتهم، وخبث نيتهم، فهم أصحاب أهواء، وذوو دفائن نفسية مريضة، مهمتها معارضة الحق أينما كان، ومساندة الباطل حيثما وجد، فهم بحق جند إبليس اللعين، وأعوانه في كل حين. وهم المفسدون في الأرض على الدوام، ولهذا فقد استحقوا غضب الله تعالى عليهم.

إنّ إتهام اليهود للسيدة مريم له غاية وهدف، وهو إبطال دعوة عيسى عليه السلام، وإحباط نتائجها بين بني اسرائيل والعمل على هدم أسسها، فإذا تم لهم التشكيك في أصل نسبه انتفت دلائل نبوته ورسالته إليهم. وأمكنهم بعدها الطعن بالدعوة الجديدة وصرف أنظار الناس عنها، ولهذا عارضوه بكل ما أوتوا من وسيلة، وتشهد أناجيل النصارى على موقفهم من عيسى عليه السلام ودعوته، وتورد على لسانه الأقوال التي كان ينعتهم بها والصفات التي كان يطلقها عليهم نتيجة أفعالهم، ومن ذلك قوله لهم (لكن ويلٌ لكم أيها الكتبة والفريّسيّون المراؤون لأنكم تغلقون ملكوت السموات قدام الناس فلا تدخلون أنتم ولا تدعون الداخلين يدخلون.. ويلٌ لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون، لأنكم تأكلون بيوت الأرامل.... هكذا أنتم أيضًا من خارج تظهرون للناس أبرارًا ولكنكم

١- انظر «الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام»، د. علي عبد الواحد وافي، ص ٤٨ وذلك للوقوف على موقف اليهود من الأنبياء.

٢- راجع: سفر التكوين ٩: ٢١-٢٧

٣- راجع سفر التكوين ١٢: ١٠-٢٠

٤- راجع: سفر التكوين ١٩: ٣٠-٣٩

٥- راجع مثلا صحيفة الخليج الإماراتية العدد (٦٤٦٦- الثلاثاء ٨ يوليو ١٩٩٧م.)

من داخل مشحونون رياء وإثمًا... أيها الحيّات أولاد الأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم؟)[1].

ومن ذلك قوله أيضاً: (يا أورشليم، يا أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين، كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع الدجاجة فرلخها تحت جناحيها، ولم تريدوا، هو ذا بيتكم يترك لكم خرابًا)[2].

المبحث الثاني: غلو النصارى في مريم، وفيه:

المطلب الأول: أناجيل النصارى ومسألة الحمل:

إنَّ الناظر في أناجيل النصارى لا يجد الكثير عن قصة مريم عليها السلام، فمن بين الأناجيل الأربعة ينفرد كل من متى ولوقا بجانب من الحديث عن قصتها، إلا أن المؤلفين لهذين الإنجيلين لم يتفقا على مبدأ واحد، فكل منهما يسوق الأحداث بما يناقض الآخر.

والجانب الوحيد الذي تتفق فيه رواية متى مع رواية لوقا فقط حول مريم هو حادثة البشارة، ولكنهما لا يذكران شيئًا مما كان قبل ذلك بشأن حمل والدتها بها، أو نشأتها وتربيتها، كما أنهما لا يذكران شيئًا عن عبادتها وفضلها بين قومها.

إن هذه الاعتبارات جديرة بأن تسجل وأن يذكرها النصارى، ولكن قلة المعلومات، وعدم وجود ترجمة وافية عن مريم في الأناجيل أو أي إشارة إلى طهارتها وعفتها، من شأنه أن يخلّ بالصفات التي تتحلى بها، ولا سيما عندما تثار الشبهات حولها، كما فعل الرافضون لدعوة عيسى عليه السلام.

١- أناجيل النصارى وتعارضها في مسألة الحمل:

حتى نصل إلى هذه الحقيقة كان لا بد من استعراض الوقائع من خلال النصوص التي تحدثت عن قصة مريم عليها السلام كما جاءت في إنجيلي متى ولوقا، كل على حدة، ثم نستنتج بعدها ما يمكن استخلاصه.

يبدأ كاتب إنجيل متى قصته قائلاً: (أما يسوع المسيح فقد تمت ولادته هكذا: كانت أمه

١- إنجيل متى ٢٣: ١٣-٣٣

٢- إنجيل متى ٢٣: ٣٧-٣٨

مريم مخطوبة ليوسف، وقبل أن يجتمعا معا، وجدت حبلى من الروح القدس، وإذا كان يوسف خطيبها بارًّا ولم يرد أن يشهر بها، قرر أن يتركها سرًّا وبينما كان يفكر في الأمر، إذا ملاك من الرب قد ظهر له في حلم يقول يا يوسف بن داود، لا تخف أن تأتي بمريم عروسك إلى بيتك، لأن الذي هي حبلى به إنما هو من الروح القدس. فستلد ابنًا، وأنت تسميه يسوع، لأنه هو الذي يخلص شعبه من خطاياهم. حدث هذا كله ليتم ما قاله الرب بلسان النبي القائل: ها إنَّ العذراء تحبل وتلد ابنًا ويدعى عمانوئيل، أي الله معنا، ولما نهض يوسف من نومه، فعل ما أمره به الملاك الذي من الرب، فأتى بعروسه إلى بيته، ولكنه لم يدخل حتى ولدت ابنًا، فسماه يسوع)[١].

هكذا يروي متى في إنجيله حادثة الحمل، ويلاحظ أن الملاك كان يخاطب يوسف فقط دون غيره. وهذا ما سيؤثر في ما يرويه لوقا فيما بعد.

أما ما جاء في رواية كاتب إنجيل لوقا عن الحادثة فقد كان على النحو الاتي

(في الشهر السادس أرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها الناصرة، إلى عذراء مخطوبة لرجل اسمه يوسف، من بيت داود واسم العذراء مريم فدخل الملاك وقال لها: سلام أيتها المنعم عليها، الرب معك، مباركة أنت بين النساء، فاضطربت لكلام الملاك وسألت نفسها: ما عسى أن تكون هذه التحية؟ فقال لها الملاك لا تخافي يا مريم، فإنك قد نلت نعمة عند الله وها أنت ستحبلين وتلدين ابنًا، وتسمينه يسوع إنه يكون عظيمًا، وابن العلي يدعى، ويمنحه الرب الإله عرش داود أبيه فيملك على بيت يعقوب إلى الأبد ولن يكون لملكه نهاية....

فقالت مريم كيف يكون هذا، وأنا لست أعرف رجلاً؟، فأجاب الملاك وقال لها الروح القدس يأتي عليك، وقدرة العلي تظللك، لذلك أيضًا فالقدوس المولود منك يدعى ابن الله، وها هي نسيبتك اليصابات أيضًا قد حبلت بابن في سنها المتقدمة. وهذا هو الشهر السادس لتلك التي كانت تدعى عاقرًا. فليس لدى الله وعد يستحيل عليه إتمامه، فقالت مريم «ها أنا عبدة الرب، ليكن لي كما تقول ثم انصرف الملاك من عندها)[٢].

إلى هنا تمضي نصوص إنجيل لوقا للحديث عن حوار مريم مع الملاك ولكن من

١- إنجيل متى ١: ١٨-٢٥

٢- إنجيل لوقا ١: ٣٤-٣٨

الملاحظ أنه لا يوجد ذكر ليوسف اللّهم إلا أنه كان خطيباً لمريم، أما حواره مع الملاك كما هو في متى فلا ذكر له البتة.

وإذا تتبعنا لوقا في إنجيله فسوف نجد الآتي:

(وفي تلك الأيام قامت مريم وذهبت مسرعة إلى الجبال، قاصدة إلى مدينة من مدن يهوذا. فدخلت بيت زكريا وسلمت على اليصابات. ولما سمعت اليصابات سلام مريم، قفز الجنين داخل بطنها وامتلأت من الروح القدس، وهتفت بصوت عالٍ قائلة «مباركة أنت بين النساء، ومباركة ثمرة بطنك فمن أين لي هذا. أن تأتي إلي أُمُّ ربي؟ فإنه ما إن وقع صوت سلامك في أذني حتى قفز الجنين ابتهاجاً في بطني فطوبى للتي آمنت أنه سيتم ما قيل لها من قبل الرب».... وأقامت مريم عند اليصابات نحو ثلاثة أشهر ثم رجعت إلى بيتها.

وفي ذلك الزمان، أصدر القيصر أوغسطس مرسومًا يقضي بإحصاء سكان الأمبراطورية. وقد تم هذا الإحصاء الأول عندما كان «كيرينيوس» حاكمًا لسورية. فذهب الجميع ليتسجلوا، كل واحد إلى بلدته، وصعد يوسف أيضًا من مدينة الناصرة بمنطقة الجليل إلى مدينة داود المدعوة بيت لحم بمنطقة اليهودية، لأنه كان من بيت داود وعشيرته، ليتسجل هناك مع مريم المخطوبة له، وهي حبلى وبينما كانا هناك، تم زمانها لتلد، فولدت ابنها البكر، ولفته بقماط وأنامته في مذود إذ لم يكن لهما متسع في المنزل.)[1].

إنَّ المقارنة بين الرواية التي يقدمها متى وما قدمه لوقا تكشف عن تعارض شديد يمنع من أي ادعاء بإمكان التوافق والتكامل بينهما، وذلك للأسباب الآتية:

أ - فبينما تؤدي رواية متى إلى اكتشاف يوسف لحمل مريم في الأشهر الأولى، إذ برواية لوقا تقطع بأنه لم يكن هناك أي خبر عنه، أو دور له في تلك الأشهر.

ب - وبينما يؤكد متى أن الحوار قد جرى بين الملاك ويوسف وأنه جعل إليه مقاليد التصرف بشأنها حسب تكليفه له، إذ بلوقا يجعل الحوار كله معها، ويسقط كل اعتبار أو مبالاة بشأن يوسف، ولا يشير إلى علمه بشيء.

ج - وبينما يؤكد متى أن يوسف قد أخذ مريم إلى بيته، وأعلنها زوجة له، منذ اكتشف

١- إنجيل لوقا ١، ٣٩-٥٦

الحمل في الأشهر الأولى، وكانت في بيت الزوجية وقت الولادة، يؤكد لوقا أنها [illegible] بيت يوسف ودون نسب.

د - وبينما يترتب على رواية متى أن مريم لم يُشَهَّرْ بها، ولم تتعرض للاتهام، نرى رواية لوقا تؤدي بالضرورة إلى النقيض تماماً، حيث لا يتم الزواج إلا بعد ولادة يسوع بمدّة، وبما يؤدي بالضرورة إلى افتضاحها والتشهير بها.

هـ - وبينما نرى متى يظهر يوسف مستجيباً صادعًا بأمر الملاك، وحريصًا أن يستر على مريم، ومعجلاً بإنجاز أمره، ويضفي عليه من ثم صفات الصديقين والأبرار، ويدفع عنه، ويمنحه خصائص النبوة في العهد القديم، إذا بلوقا يقدمه شاكاً مترددا كأنه مغلوب على أمره، ويضنّ عليه بأي تكريم، وهو ما يوحي باتجاهه إلى إدانته، والتقليل من جدوى وجوده.

فالتعارض واضح بين الروايتين فلا يمكن الجمع بينهما معًا عند المناظرة. وعليه فإن الكنيسة في موقف حرج وعليها أن تخرج نفسها من هذا المأزق.

٢- أثر تعارض الأناجيل في الحمل:

إنّ هذا التعارض بين الإنجيلين المذكورين يفسر لنا إعراض بقية الأناجيل عن ذكر أيّ حادثة تَمُتُّ إلى مريم بصلة وكذا «بولس مؤسس المسيحية وداعيتها الأول، ويوحنا الحبيب لا يذكران شيئًا عن هذا الميلاد، وكأنه يخشى الخوض فيه أو الحديث عنه، مخافة السخرية والتهكم أو الظن والشكوك، وإنجيلا متى ولوقا اللذان تحدثا عن هذا الميلاد العذراوي ذكراه على استحياء كما رأينا، من غير التفات إليه أو احتفاء به بل إنهما إذ يقولان بميلاد المسيح من عذراء، يعودان فيرجعان نسبه إلى داود عن طريق يوسف، ولو أن المسيحية اعتمدت على إنجيلي مرقس ويوحنا وألغت ما عداهما - وهذا ما كان ممكنا أن يحدث، إذ قد ألغت عشرات من الأناجيل - لما كانت هناك إشارة من قريب أو من بعيد إلى الميلاد العذراوي، ويكون مصير هذا الخبر الضياع والنسيان ثم الإنكار كما ضاعت ثم أنكرت أخبار كثيرة كانت للمسيح»(٢).

١- راجع كتاب: سر مريم أم المسيح عليه السلام، حسني يوسف الأطير، ص٤٢-٤٣.

٢- راجع رسائل الرسل في العهد الجديد، سعيد عقيل، ١/ ٢٣.

لذلك قرر «ول ديورانت» أن الاعتقاد في أن المسيح ولد من عذراء قد نشأ في عصر متأخر)[١].

اختلاف كتاب الأناجيل في حمل السيدة مريم بالمسيح عليهما السلام وما تبعه من لبس وإشكال يبعث على الشك والريبة، بل ينسف كل دليل للنصارى في ما يدّعون، إذ إنّ تعارض قرائن الأحوال يسقط بها الاستدلال، كما يطعن في عدالة هؤلاء الكتاب، ولم يقتصر هذا التعارض على هذه القضية بل تَعَدَّاها إلى مسألة نسب المسيح التي لا تقلّ أهمية عن غيرها.

ولدى مراجعة النصوص الإنجيلية نجد أن الغموض يكتنف هذا النسب بل يلقي بظلال قاتمة على المسألة برمتها، وهو ما يمسّ شخصية العذراء مَسًّا مباشرًا.

وبادىء الأمر يظهر لنا التناقض الواضح من خلال ادعاء كاتب إنجيل لوقا بأن ملاك الرب حينما بشر مريم بالمسيح قال لها: (لذلك فالقدوس المولود منك يدعى ابن الله)[٢].

ونجد كثيرًا من النصوص التي تنسب المسيح إلى الله - تبارك وتعالى عن قولهم - وذلك نسبه الابن إلى أبيه.

غير أن نصوصًا أخرى تنسب المسيح إلى يوسف النجار، وقد اختلفت الفرق قديمًا في هذا الأمر، فمنهم من يعتقد أن المسيح لم يولد بغير أب بل أبوه هو يوسف النجار، ويدعم اعتقاده بما جاء في إنجيل لوقا نفسه بقوله:

(فلما رأياه دهشا، وقالت له أمه: «يا بنّي، لماذا عملت بنا هكذا؟ فقد كنا أبوك وأنا، نبحث عنك متضايقين «فأجابهما «لماذا كنتما تبحثان عني؟ ألم تعلما أن عليّ أن أكون في ما يخص أبي؟).[٣].

وفي نَصّ أخر نجد لوقا يقول. (وكان أبواه يذهبان كل سنة إلى أورشليم في عيد الفصح)[٤] وفي متى نجد ما يأتي. (ويعقوب ولد يوسف رجل مريم التي ولد منها يسوع الذي يدعى المسيح)[٥].

١- قصة الحضارة، ول ديورانت، ٦٩/٢١٤،

٢- إنجيل لوقا، ١: ٣٢-٣٨.

٣- المرجع السابق ٢: ٤٨-٥٠.

٤- إنجيل لوقا ٢: ٤١.

٥- إنجيل متى ١٦:١.

ويصاب الباحث بالدهشة من خلافهم في نسب المسيح من جهة يوسف النجار زوج أمه مريم بحسب ما يدعون، فإنجيل متى يذكر في نسبه هذا اباء غير الآباء الذين يذكرهم إنجيل لوقا، وبينما يعد لوقا فحسب في سلسلة نسبه إلى إبراهيم الخليل ستة وخمسين أباً، يهبط بهم متى إلى اثنين وأربعين فحسب، وبينما يعد لوقا في سلسلة نسبه إلى داود واحداً وأربعين أباً يهبط بهم متى إلى سبعة وعشرين، وبينما يستفاد من متى أن جميع اباء المسيح من داود إلى جلاء بابل ملوك مشهورون، يظهر مما ذكر لوقا أن ليس منهم من يعد من الملوك المشهورين غير داود وناثان.

ومن الغريب أن صاحبي هذين الإنجيلين يعدّان هذه السلسلة نسب المسيح من جهة آبائه مع أنها سلسلة ليوسف النجار، والمسيح ليس ابنًا ليوسف النجار، ولو أنهما ذكرا نسبه من جهة أمه لكان لقولهما مخرج ومسوغ[1].

وقد علق الإمام الجويني على الاختلاف بين إنجيلي متى ولوقا في هذا النسب المزعوم بقوله: (هذا نسب يوسف والد المسيح بزعمهم، ساقه لوقا هذا المساق وذكر اباءه شخصًا شخصًا منه إلى أدم. وقد سمعت حديث صاحبه متى وما سلف منه من المباينة، فإن كانا صادقين لزم أن يكون ليوسف أبوان محبلان لأمه، وكذلك الكلام في كل جد من أجداده، وإن كانا كاذبين جاز وقوع التبديل منهما، إمّا عمداً أو غفلة، وحينئذ تسقط الثقة بما نقلاه، معتقدين أنه الحق. ثم نقول كيف يصدر الكذب ممن يعتقد فيهما أنهما معصومان بروح القدس حين حلت عليهما؟ وإن كان أحدهما صادقًا، والاخر كاذبًا عادت الحالة حين فرضا كاذبين)[2].

وقد تعقب العلماء في العصر الحديث هذا النسب المكذوب، ومنهم د. موريس بوكاي، إذ أكد أن (هذا النسب من جهة الرجال معدوم المعنى فيما يتعلق بالمسيح. ولو كان من الضروري إعطاء المسيح نسبًا، وهو وحيد مريم (أمه) وليس له أب بيولوجي، فيجب أن يكون ذلك النسب من جهة مريم فقط)[3].

١- أول من وجه هذا الانتقاد الإمام ابن حزم، انظر بتوسع الفصل. ٢/٢٦-٢٧، ثم تبعه كثير من العلماء قديماً وحديثاً انظر «شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل»، للجويني، ص ٣٦-٤٧، وكتاب «إظهار الحق» للشيخ رحمة الله الهندي ص ١١٤ وما بعدها، ومحاضرات في النصرانية لأبي زهرة، ص ١٠٠، وما بعدها، وكتاب مقارنة الأديان. د. محمد عبد الله الشرقاوي ص ١٧٥ وما بعدها.

٢- شفاء الغليل. للجويني، ص ٤٦

٣- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ص١٠٥، وما بعدها

٣- اختلاف النَّصارى في تاريخ وضع مريم للمسيح عليه السَّلام:

يعترف النصارى بأن التاريخ الدقيق لوضع مريم للمسيح عليهما السلام غير معروف على وجه محدد (فالمؤرخ «فيرار» يعترف في كتابه عن المسيح بهذه الحقيقة بقوله: (إن تاريخ ميلاده عليه السلام غير معروف البتة،).

أما دائرة المعارف البريطانية في مقالها عن يوم رأس السنة الميلادية، فتنتقد روايات الأناجيل التي تقول إنه في ليلة ميلاد المسيح كان الرعاة وقطعانهم موجودين، وتتساءل كيف يمكن ذلك، وفي ديسمبر تهطل أمطار غزيرة في فلسطين، وتقول أيضًا: إن ديسمبر لم يكن يعتبر يوم ميلاد المسيح حتى القرون الأربعة الأولى وإنَّ تحديد ميلاد المسيح أسند إلى الراهب «دايونيس» الذي كان منجماً فقرر له الخامس والعشرين من ديسمبر، لأن هذا اليوم كان يوماً مقدساً قبل مولد المسيح بحوالي ستة قرون، وكانت آلهة كثيرة قد تقرر ميلادها في هذا اليوم ومن ثم اختاره هذا الراهب للمسيح أيضًا طمعًا في نشر المسيحية بين هذه الأمم)[١].

ولم يكتف كتّاب الأناجيل بتزوير التاريخ حول وضع مريم للمسيح عليهما السلام، بل إننا نجد اختلافاً أخر يتعلق بنسب مريم عليها السلام وكذا يوسف النجار المزعوم.

فالأناجيل تذكر أن «يوسف النجار» كان خطيباً لمريم، ثم تزوجها فيما بعد، ثم نجد هذه الأناجيل تنسب يوسف النجار إلى سبط «يهوذا» فيما تنسب مريم إلى سبط لاوي. وهذه الروايات تتعارض من حيث اقتران «يوسف» بمريم، وهو اقتران مزعوم.

وذلك لوجود نص في التوراة يمنع أن يتزوج الرجل من امرأة من غير عشيرته وفي هذا يقول سفر العدد: (وكل بنت ورثت نصيباً من أسباط بني إسرائيل تكون امرأة لواحد من عشيرة سبط أبيها لكي يرث بنو إسرائيل كل واحد نصيب أبيه فلا يتحول نصيب من سبط إلى سبط أخر، بل يلازم أسباط بني إسرائيل كل واحد نصيبه)[٢].

والدليل على أنَّ مريم «لاويّة» هو قرابتها لإليصابات امرأة «زكريا» و«إليصابات» من نسل هارون بنص الإنجيل: يقول لوقا: (كان في أيام هيرودس ملك اليهودية كاهن اسمه،

١- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، ص ١٦-١٧.

٢- سفر العدد ٣٦: ٩٨

زكريا من فرقة «أبيا» وامرأته من بنات «هارون» واسمها «إليصابات»[1] «وهارون» من نسل «لاوي».

وحيث إن مريم قريبة لإليصابات، فقد ثبت أن مريم من نفس السبط الذي فيه اليصابات، وحيث إن اليصابات من نسل هارون تكون مريم من نسل هارون، والدليل على ذلك ما جاء في إنجيل لوقا (فقالت مريم للملاك كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً فأجاب الملاك. . وهوذا إليصابات نسيبتك هي أيضًا حبلى في شيخوختها، وهذا هو الشهر السادس لتلك المدعوة عاقرًا)[2].

من هذا نستطيع أن نقول إنّ السَّيِّدة مريم من نسل هارون وحيث إن مريم من هارون يثبت أن عيسى عليه السلام من نسل هارون لجهة أمه، وليس من داود من سبط يهودا كما يّدعي النصارى، لأن النسب عندهم هو القرابة.

وعليه لا نستطيع أن نقيم وزنًا لما جاء في إنجيل لوقا حيث يقول (وهذا يكون عظيما وابن العلي ويعطيه الرب الإله كرسي داود أبيه)[3].

ويقاس عليه ما جاء في قول بولس. (عن ابنه الذي صار من نسل داود من جهة الجسد)[4]

ويقول أيضًا (اذكر يسوع المسيح المقام من الأموات من نسل داود بحسب الإنجيل)[5].

وما جاء في إنجيل لوقا أيضا يتعارض مع ما جاء في مرقس، حيث إننا نجد ما يشير إلى هذا التعارض بما جاء على لسان المسيح حينما أنكر أن يكون هو من نسل داود. وفي هذا يقول (ثم أجاب يسوع وقال وهو يعلم في الهيكل كيف يقول الكتبة إنّ المسيح ابن داود؟)[6].

١- إنجيل لوقا ١ ٥

٢- إنجيل لوقا ١ ٣٥-٣٦

٣- إنجيل لوقا ١ ٣٢،

٤- رومية ١ ٣.

٥- ٢ تيموثاوس ٢ ٨.

٦- إنجيل مرقس ١٢ ٣٥

٤- الغاية من إثبات النسب المزعوم في الأناجيل:

ويزداد الأمر خطورة كلما تعمق القارىء، وأمعن النظر في النسب المزعوم والثابت في الإنجيلين، (متى، ولوقا)، والمأخوذ من توراة اليهود المحرفة، بل إن أصابع الاتهام تتوجه إلى أحبار اليهود الذين دسوا هذا النسب لغاية في أنفسهم، وهي تشويه نسب مريم والمسيح عليهما السلام، فالنسب المشار إليه يرجع إلى نسب المسيح عن طريق يوسف النجار إلى «بني عمون» و«مؤاب». وهذا النسب في غاية القذارة والبشاعة، لأنه حسب روايات التوراة يرجع إلى ابنتي لوط عليه السلام اللتين اضطجعتا مع أبيهما بعد إسكارهما له دون علمه، فولدت البكر ابنًا ودعت اسمه «مواب»، وهو أبو الموأبيين إلى اليوم، والصغيرة أيضًا ولدت ابنًا، ودعت اسمه «بني عمي» وهو «أبو بني عمون» إلى اليوم[١].

«فموأب وعمون» ولدا زنا أب بابنتيه، فالمسيح منسوب على رواية متى ولوقا بواسطة هاتين الجدتين إلى «مواب»، «وعمون» معاً، وعلى هذه النسبة يكون موابيًا وعمونيًا، وإذا كان موأبيًا وعمونيًا فقد حقت عليه لعنة الله على زعم توراتهم التي بين أيديهم، ففي سفر التثنية (لا يدخل مخصي بالرض أو مجبوب في جماعة الرب، لا يدخل ابن زنى في جماعة الرب حتى الجيل العاشر، لا يدخل منه أحد في جماعة الرب، لا يدخل «عموني» ولا «موأبي» في جماعة الرب حتى الجيل العاشر، لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب إلى الأبد)[٢].

وعلى هذا لا يدخل المسيح على حسب قياسهم في جماعة الرب، فضلاً عن أن يكون نبي الله بل ابن الله، بل هو الله كما يزعمون. تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا .

وقد توصل «موريس بوكاي» بعد استقراء شجرة النسب المزعومة في الإنجيلين إلى الحقيقة الاتية. (إن شجرتي النسب اللتين يحتوي عليهما إنجيلا متى ولوقا من نتاج الخيال الإنساني، ولقد ألهم الخيال الإنساني كتّاب سفر التكوين في القرن السادس قبل الميلاد في موضوع أنسال البشر، وهو أيضًا الذي ألهم متى ولوقا. فالحق إذن أن عيسى هو ابن مريم ولد من غير أب، كما نص عليه القرآن الكريم، وأما شجرتا النسب اللتان ذكرهما

١- سفر التكوين ١٩: ٣٠-٣٨

٢- سفر التثنية ٢٣: ١-٣.

متى ولوقا، فلا علاقة لهما بالمسيح أصلاً، وهما مع تناقض بعضهما الاخر وتحريفهما، إنما يذكران نسب يوسف النجار ويوسف النجار، لا علاقة له بالمسيح ولا بمريم لا من حيث النسب ولا من حيث الخطبة، فإن مريم من سبط هارون وهي من لاوي، بينما يوسف النجار من سبط يهوذا - هذا إن وجد النجار - لأنه طبقًا لشريعة موسى لم يكن مسموحًا الزواج من سبط أخر.[1].

٥- فضل القرآن الكريم في إبراز الوقائع وإبطال المزاعم:

إن الغرض من إبراز هذه الحقائق والوقائع هو الوصول إلى نتيجة تجزم «بأن ميلاد المسيح من عذراء لا يمكن إثباته إلا عن طريق القرآن الكريم، فلولا كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لاندثرت رواية ميلاد المسيح عليه السلام على النحو الصحيح ولعدت من الأباطيل والخرافات التي ترددها الأديان الوثنية القديمة، فان الجميع عرفوا «عيسى» على أنه ابن النجار. يقول متى: (ولما جاء إلى وطنه كان يعلمهم في مجمعهم حتى بهتوا وقالوا من أين لهذا هذه الحكمة والقوات، أليس هذا ابن النجار؟)[2].

وفي إنجيل مرقس: (أليس هذا هو النجار ابن مريم؟)[3].

ولا بد من الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يذكر - من قريب أو بعيد - يوسف النجار، أما ما ورد في بعض كتب أهل العلم عنه فهو ما نقل من أقوال علماء أهل الكتاب انه كان ابن عم لمريم وهو رجل صالح كان يخدم معها البيت المقدس، وأنه أول من عرف حمل مريم، ولم يثبتوا أمر خطبته إياها[4].

ومن جانب اخر فقد فسر الإمام ابن كثير قوله تعالى على لسان مريم ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ بأن مريم تقول كيف يوجد هذا الولد مني، وأنا لست بذات زوج ولا من عزمي أن أتزوج، ولست بغياً، حاشا لله)[5]. فلا ذكر ليوسف النجار في هذه الآية ولا في غيرها.

١- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ص ١٠٥ وما بعدها

٢- إنجيل متى ١٣ :٥٤-٥٥

٣- إنجيل مرقس ٦: ٣

٤- تفسير الفخر الرازي ٢١/٢٠٢.

٥- تفسير ابن كثير ١/٣٦٤.

المطلب الثاني: عبادة النصارى لمريم وموقف الإسلام منها:

أخبر القرآن الكريم عن كثير من الأحداث التاريخية والقصص الواقعية التي حدثت في الماضي، كقصص الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام مع أقوامهم، كما أخبر عن أمور سوف تحدث في المستقبل.

وهذا من الإعجاز الذي يتميز به القرآن الكريم، وأصبح خاصًا به دون غيره، فالحقّ تبارك وتعالى أيد محمدًا ﷺ بالمعجزات الكثيرة التي أجراها على يديه عندما تحداه منكرو رسالته، وأعظم هذه المعجزات هو القرآن الكريم الذي تكفل الله تعالى بحفظه لقوله سبحانه ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1].

كما أن هذا الإعجاز كان مدعاة لأهل الكتاب كي يتفكروا ويتدبروا بما أنزل على محمد ﷺ من حق وصدق متمثلاً بعقيدة وشريعة كانتا سببًا لدخول الكثيرين من أهل الكتاب وغيرهم في دين الله أفواجًا.

ويستطيع الواقف على دقائق الأمور والأخبار الواردة في القرآن الكريم أن يتأكد من أن هذا الإعجاز لا يقتصر على الناحية التاريخية، بل يشمل الإعجاز البلاغي والعلمي وغير ذلك، والله تحدى الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولن يأتوا بمثله ﴿**وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا**﴾.

١- شهادة القرآن الكريم على هذه العبادة.

ويعجب المرء من هذا الإعجاز حينما يفرد القرآن الكريم اسم «مريم» بالذكر دون غيرها من النساء، فقد ورد اسمها في القرآن الكريم أربعًا وثلاثين مرة، ولم يذكر اسم غيرها من النسوة، وقد أشار في بعض هذه الآيات إلى ما كان من شأن النصارى حينما قدسوها وعبدوها حيث يقول الحق تبارك وتعالى مخاطباً عبده ورسوله عيسى عليه السلام ﴿**وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ**﴾[2].

١- الحجر: ٩.

٢- المائدة ١١٦.

فقد أخبر الحق تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة أن عيسى عليه السلام يتبرأ مما ادعته النصارى بحقه وحق أمه عليهما السلام، إذ نسبوا إليهما القول بالألوهية، وهذا باطل.

٢- الأدلة على العبادة المزعومة:

ولدى استقراء تاريخ الفرق المسيحية نجد الكثير من النصارى - قديماً وحديثا - يذهبون إلى تقديس السيدة مريم، ويتجهون بالعبادة إليها، فهذا ابن البطريق يقول مقررا عن فرقة «البرابرانية» (ومنهم من كان يقول. إن المسيح وأمه إلاهان من دون الله وهم البربرانية ويسمون «الريميتيين»)[١].

ومنهم فرقة «كولنزيدينس» الذين يدخلون مريم في التثليث - المزعوم - ويخبزون لها خبزا خاصا[٢].

وقد كشف الشيخ محمد رشيد رضا بعض الخفايا التي يعتنقها النصارى بقوله

(وأول نصّ صريح رأيته في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقة، ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم «الأرثوذكس»، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند)[٣]، وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم، وطوائف «الكاثوليك» يصرحون بذلك ويفاخرون به، وقد زين «الحزويت» في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا «بيوس التاسع» أن مريم البتول (حُبِل بها بلا دنس الخطية) وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الأب لويس شيخو) في مقالة له فيها عن الكنائس الشرقية (إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور)، وقوله (قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوطة أم الله)[٤].

ويبين صاحب المنار ماهية عبادة النصارى للسيدة مريم بقوله: (إنّ هذه العبادة التي

١- انظر: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام. د. علي عبد الواحد وافي، ص ١٢٢.

وكتاب: محاضرات في النصرانية، للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٨٣.

٢- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، ص ١٢٧.

٣- البلمند بلدة تقع في الشمال من لبنان، ولا يزال هذا الدير إلى الآن موجوداً وفيه جامعة تسمى بهذا الاسم.

٤- تفسير القرآن الحكيم الشهير «بتفسير المنار» ٢٦٣/٧، عند تفسيره لسورة المائدة.

توجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثة ومنها صيام ينسب إليها، ويسمى باسمها، وكذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتماثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها، والتي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بواسطة ابنها، قد صرحوا بوجوب العبادة لها)[1].

وتأكيداً لهذا المعنى يقول صاحب كتاب «خلاصة التصوف المسيحي» عن مريم:

«أصبحت مريم في يوم التجسد أم يسوع وأم ابن إله وأم الله، فإذا لاحظنا المحاورة بين الملاك والعذراء فمريم هي أم يسوع، لا بما أنه شخص فريد فحسب، لا بل لأنه مخلصٌ وفادٍ، ولم يتكلم الملاك عن عظمة يسوع الذاتية فقط، بل قال: هو المخلص هو المسيح المنتظر، هو الملك الأزلي للبشرية المفتداة. وقد عرض على مريم أن تكون أمه... كل عمل الفداء متعلق بكلمة مريم (فليكن لي) فأدركت العذراء ذلك إدراكا تاماً، عرفت مقصد الله منها، فرضيت بما يطلبها إليه دون قيد ولا شرط........ أما كلمتها: (فليكن لي)، فقد أنجزت كل الرغبات الإلهية وشملت كل عمل الفداء، فمريم إذن هي أم الفادي، وبما أنها أمه فقد شاركته في عمل الفداء، وتحتل بعمل الفداء المنزلة التي كانت لحواء في انهيارنا الروحي. هذا ما لاحظه الآباء مع القديس إيريناوس)[2].

من هذه البداية ينشأ الانحراف العقدي المؤدي إلى الغلو، والذي يلاحظ في كثير من كتابات النصارى، ومن ذلك ما جاء في أقوالهم: (بما أن مريم هي أم يسوع فلها العلاقات الوثيقة بالأقانيم الثلاثة الإلهية، فهي ابنة الأب المحبوبة جداً وشريكته في عمل التجسد، وهي أم الابن لها عليه حق الاحترام والمحبة، ولها عليه أيضا حق الطاعة على الأرض، وقد أصبحت بما لها من النصيب في أسراره، النصيب الثانوي لكنه نصيب حقيقي معاونة في خلاص البشر وتقديسهم، وهي الهيكل الحي المقدس الممتاز للروح القدس، بمعنى مجازي هي عروسه بهذا المعنى ستعمل معه، وبتعلقها به ستعمل في ولادة النفوس لله)[3].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نراه يتطور ويتعاظم حتى يصبح التقديس والاحترام عبادة، وهذا ما يفهم من قولهم: (بما أن لدور مريم أهمية كبرى في حياتنا الروحية،

---

١ المصدر السابق

٢- خلاصة التصوف المسيحي، أدولف تانكره، ت الارشمندريت يوسف فرج ٥٤/١.

٣- المصدر السابق ٥٤/١-٥٥

يجب أن يكون لها عندنا عبادة عظيمة، فهذه الكلمة تعني التفاني، والتفاني هو بذل الذات. إذن نكون متعبدين لمريم إذا قدّمنا لها ذواتنا بكاملها وبواسطتها نقدمها لله. لا نكون بذلك إلا مقتدين بالله الذي أعطانا ذاته وبتوسطه أعطانا ابنه فنقدم عقلنا بأعمق الاحترام وإرادتنا بثقة مطلقة، وقلبنا بالحب البنوي وكياننا بأسره باقتداء تام بفضائلها قدر المستطاع)[1].

وقد ينكر بعضهم عبادة النصارى لمريم على اعتبار أن ما ورد في نصوصهم يخرج عن المجاز لا الحقيقة. لكن الواقع لا يسعف هؤلاء فيما ذهبوا إليه، فهم يعبدونها على وجه الحقيقة، وذلك لأنهم يعتقدون بأنها هي التي تحمي البشر، وبيدها المعونة الدائمة، ولنسمع ذلك عندما يسجلون هذا في كتبهم بقولهم:

(وإن كنت مضطرباً من جسامة خطاياك وخجلاً من حالة ضميرك، واستولى عليك الخوف من فكرة الدينونة، وأخذت تهوي في وهدة الحزن واليأس ففكر في مريم، وفي وسط الأخطار، وغصص الأحزان فَكّر في مريم ادع مريم، لا يفارقن استدعاؤك مريم ولا التفكير فيها لا قلبك ولا شفتيك، ولكي تكون في أمن من الحصول على مساعدة صلواتها لا تغفل عن الاقتداء بأمثلتها، فباتباعك مريم لا تضل وبتضرعك إليها لا تيأس)[2].

وللتأكد من أن النصارى يتوجهون في صلاتهم إلى السيدة مريم العذراء، وأنهم يقيمون لها الصلوات الخاصة، سنستشهد ببعض هذه الصلوات مما جاء في صلاة المساء الصغرى، كما ورد في كتاب «نسكيات» لإسحاق السُّرياني ومما جاء فيه ما يأتي

(يا والدة الإله المباركة، احفظي عبيدك لكي نمجدك يا رجاء نفوسنا. .)[3]

أما في صلاة الغروب الكبرى فقد جاء فيها ما يلي:

(عليك وضعت كل رجائي يا والدة الإله فاحفظيني تحت ستر وقايتك)[4].

أما في صلاة السحر فقد جاء فيها (لما تجسد الإله منك أيتها الفتاة، بحال تفوق

١- المصدر السابق ١/٥٨.

٢- المصدر السابق ١/٦٠.

٣- «نسكيات اسحاق السّرياني»، (آباء الكنيسة) نقله إلى العربية الأب إسحاق عطا الله بالتعاون مع معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي، في البلمند، ص، ٣٦٤.

٤- المصدر السابق، ص ٣٦٩

الطبيعة أنقذت العالم من اللعنة القديمة، وأعدت إلى البهجة جميع الذين يمجدون ولادتك المتعذر وصفها، ويسبحونك بما أنك أم الرب، وعذراء كلية الطهر.)[١]

وجاء أيضًا فيها. (أيتها الكلية الطهر، يا من ولدت بالجسد بحال لا توصف مخلص الجميع ومبدعهم، أنقذيني من جنون العدو، وأميتي عقليتي الأرضية، ووجهي نفسي إلى السماء برغبة، لأنك والدة الإله..)[٢].

ومن تلك الصلوات كذلك نجد ما يأتي. (أيتها الفتاة، يا من ولدت الإله، وأزلت الخطيئة القديمة، جددي ذهني بنعمتك أيتها العذراء، وأزيلي عنه عتاقة الأهواء المؤلمة إيّاي.)[٣]

ومنه كذلك (أيّتها الطاهرة، يا من ولدت الحياة الأبدية ألتجيء إليك أنا الذي مت بخدمة الأفعى وإشراكها، فأحيي ذهني بمعونتك المحيية، وأرشديني إلى حياة لا عيب فيها)[٤].

ومنه أيضًا (أيّتها الطاهرة، إذا ولدت بالجسد الإله الفائق الجوهر، وأنهضت طبيعة الأنام من السقطة، معيدة إياها إلى سمو شرفها القديم، لهذا نمجدك)[٥].

من هذه الأمثلة وغيرها، نجد التوجه الكامل نحو عبادة السيدة مريم من قبل النصارى في صلواتهم وأدعيتهم، ويتبين منها مدى تقديسهم إياها، وتسبيحهم بحمدها، والاستعانة بها، واللجوء إليها، إلى غير ذلك من الابتهالات، مما يؤكد عبادتهم لها على وجه الحقيقة لا المجاز.

٣- الرّد على النّصارى في اتخاذهم مريم معبودة لهم:

فَنَّدَ العلماء المسلمون دعوى النصارى في اتخاذهم عيسى عليه السلام إلهاً لهم[٦]، وما يقال في عيسى عليه السلام يقال أيضًا في مريم أمه.

واستند العلماء في إبطال دعوى النصارى إلى كتاب الله عز وجل ومنه قوله تعالى.

١- المصدر السابق، ص٣٧٠ وانظر أقوالهم في صلاة السحر: كتاب «العبادة المسيحية»، ص ٦٤.

٢- المصدر السابق، ص٣٧١.

٣- المصدر السابق، ص ٣٧٢.

٤- المصدر السابق، ص ٣٧٤.

٥- المصدر السابق، ص ٣٧٥.

٦- المائدة، ٧٢.

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾[1].

ويقول أيضاً: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾[2].

ويقول عن عيسى وأمه عليهما السلام: ﴿مَا الْمَسِيْحُ ابنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ العَلِيْمُ﴾[3].

وفي هذه الآية إشارة إلى أن من يحتاج إلى الأكل والشرب يفتقر إلى صفة الكمال، وكيف يصح أن يُسمّى ربًّا أو إلهاً من تكون صفته على هذه الحال؟

إن صفات الله تعالى كلها كاملة لا يلحقها النقص، والله تعالى منزه عن الاتحاد والحلول، ويصدر النصارى عن عقائد الوثنيين في عبادتهم لعيسى ولمريم وقد كان إبطال مزاعمهم باتحاد اللاهوت بالناسوت مثار رد من قبل العلماء المسلمين، ومن ذلك ما ذكره الغزالي قائلا: (إن الإله إذا كان خالقًا للناسوت ثم ظهر فيه متّحداً به فقد حدث له صفة بعد خلقه وهو اتحاده به وظهوره فيه، فنقول: إن هذه الصفة إن كانت واجبة الوجود استحال اتصافها بالحدوث، وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتصاف الباري بها، لأن صفات الباري كلها واجبة الوجود، ولأن كل ما لزم من عدم وجوده محال، فهو واجب الوجود، وصفات الإله يلزم من عدم وجودها محال بين)[4].

كما أنَّ دعوى الحلول مرفوضة، لأن الحلول محال على الله تعالى، وذلك لأن حلول اللاهوت بالناسوت كما يزعمون يؤدي إلى استحالتهما إلى شيء ثالث كما يتحد الماء واللبن والنار والحديد.. ولزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال، وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد به مع غيره، فإنه لا بد يستحيل، وهذا ممتنع على الله تعالى ينزه عنه، لأن

١- المائدة: ٧٢.
٢- المائدة: ٧٣.
٣- المائدة: ٧٥-٧٦.
٤- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، للإمام الغزالي، ص ١٢٧.

الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً، والرب تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له، يمتنع العدم على شيء من ذلك، ولأن صفات الرب اللازمة صفات كمال، فعدم شيء منها نقص يتعالى الله عنه)[1]

وأما دعوى النصارى باتخاذ الله تعالى عيسى ولدًا وابنًا له، فمعنى ذلك أنه اتخذ زوجة له أيضًا، وذلك عن طريق اللزوم فلازم قولهم ببنوة عيسى يقتضي أن يتخذ مريم زوجاً له - تعالى عن قولهم علوًّا كبيرًا -.[2]

وهذه دعوى باطلة، لأن الحق تبارك وتعالى منزه عن مشابهة خلقه، وفي هذا يقول سبحانه: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ، وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[3]، وقال أيضًا: ﴿**بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[4].

وأبطل الإمام الرازي رحمه الله دعوى النصارى باتخاذ الولد وذلك بقوله: (إن تلك الولادة لا تصح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة، وينفصل عنه جزء، ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة، وهذه الأحوال إنما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة، وكل ذلك على خالق العالم محال، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿**أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ**﴾.

والوجه الثاني: أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنّما يصح في حق من لا يكون قادرًا على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة، فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد، أما من كان خالقًا لكل الممكنات قادرًا على كل المحدثات، فإذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون، ومن كان هذا الذي ذكرنا صفته ونعته امتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة. وهذا هو المراد من قوله ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[5]

١- فتاوى ابن تيمية ٣٣٩/١.

٢- انظر رد الإمام ابن تيمية على ذلك في: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٩٦/٢.

٣- المؤمنون: ٩١.

٤- الأنعام: ١٠١.

٥- التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ١٢٥/١٢٤/١٣.

أما في قوله تعالى: ﴿**ولمْ تكُنْ لهُ صَاحِبَةٌ**﴾ فهي حال مؤكدة للاستحالة، فإن انتفاء أن يكون له تعالى صاحبة مستلزم لانتفاء أن يكون له ولد ضرورة استحالة وجود الولد بلا والد، وإن أمكن وجوده بلا والد، وانتفاء الأول مما لا ريب فيه لأحد فمن ضرورته انتفاء الثاني. أي: من أين أو كيف يكون له ولد كما زعموا؟ والحال أنه ليس له على زعمهم أيضًا صاحبة يكون الولد منها)[1].

عليه فإن الولادة من صفات الأجسام، ومبدع الأجسام لا يكون جسمًا حتى يكون والدًا، والولادة كذلك لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد، وهو متعالٍ عن مجانسة خلقه فلم يصح أن تكون له صاحبة، وعليه فلم تصح الولادة، وما من شيء إلا هو سبحانه خالقه والعالم به، ومن كان بهذه الصفة كان غنيا عن كل شيء والولد إنما يطلبه المحتاج[2].

ومعنى الغَني أنه الكامل بما له وبما عنده، فلا يحتاج معه إلى غيره، وربنا تعالى متصف بهذه الصفة، لأن الحاجة نقص، والمحتاج عاجز عن ما يحتاج إليه إلى أن يبلغه ويدركه،[3] وهذه المعاني تحتويها وتجمعها كلمة الألوهية، فمن مقتضياتها استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه، فمعنى لا إله إلا اللّه أي «لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقرًا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى، أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل في ذلك وجوب الصفات السمعية والمعاني، إذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجاً إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص، ويؤخذ منه أيضًا تنزهه تعالى عن الأعراض في أفعاله وأحكامه، وإلاّ لزم افتقاره إلى ما يحصل به غرضه»[4].

وهذا ما أكده الحق تبارك وتعالى بقوله ﴿**وَقالُوا اتَّخذ اللهُ وَلَدًا سُبْحانهُ هُو الغنيُّ لهُ ما في السَّمَوَات وما في الأَرْض إنْ عِنْدكُمْ مِن سُلْطانٍ بِهذا أتقُولُون على اللهِ ما لا تعْلمُون قُلْ إنَّ الذين يفْترُون على الله الكذِبَ لا يُفْلِحُون متاعٌ في الدُّنْيا ثُمَّ إليْنا مرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ العَذابَ الشَّدِيد بما كانُوا يكْفُرُون**﴾[5].

١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود، محمد بن محمد العمادي ٣/١٦٨-١٦٩
٢- انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ٢/٤١
٣- انظر: الأسماء والصفات، للإمام البيهقي، ص ٥٤.
٤- شرح أم البراهين، لأحمد بن عيسى الأنصاري ٦١-٦٤.
٥- يونس: ٦٨ - ٧٠

المبحث الثالث:

السيدة مريم ومكانتها في الإسلام:

١- ذكر القرآن الكريم للسيدة مريم.

إنَّ لقصة السيدة مريم في القرآن الكريم معاني عميقة وعبراً باهرة دقيقة تشدّ القارىء نحو تتبع الآيات الكريمة للوقوف على دقائق أسرارها ، وعجائب أخبارها.

إنها قصة غير عادية لامرأة تعد أفضل نساء العالمين، أو من أفضلهن، فيها من الإعجاز ما يثلج صدور قوم مؤمنين، ويفضح مزاعم قوم ضالين مضلين.

ولم تكن مريم لتحظى بهذا التكريم لولا المكانة الرفيعة التي تسنمتها، وذلك لصدق إيمانها بالله تعالى وانصياعها لأوامره والوقوف عند حدوده، ولهذا أفرد الحق تبارك وتعالى لها سورة كاملة باسمها، كما مر في أثناء البحث، الأمر الذي لم نره في أي علَمٍ من الإناث غير الأنبياء والرسل عليهم السلام.

ولا شك أن المواقف الإيمانية التي أظهرت شخصية مريم التي تجلت فيها معالم ومعاني الصبر كان لها الرصيد الوافر في علو شأنها ورفعة مكانتها، كما تبين مدى المعاناة التي يلقاها أصحاب الحق في مواجهة قوى الباطل. وكما أبرزت سور القرآن الكريم مواقف الرسل والأنبياء مع أقوامهم وعلى وجه الخصوص قصة زكريا ويحيى عليهما السلام، فقد جاءت قصتهما توطئة ومقدمة لقصة مريم وعيسى عليه السلام.

٢- شخصية مريم البتول:

هي السيدة مريم العذراء التي اصطفاها الله تعالى واجتباها، فترعرعت في كنف الطهر والعفاف والزهد، واكتسبت صفات النقاء من أجواء الإيمان التي عبقت في أرجاء بيت أبيها العابد الزاهد والتي لازمتها منذ نعومة أظفارها إلى أن كبرت، فكانت عناية الله تعالى ترعاها وتحفظها حتى أصبحت على مستوى عالٍ من الطاعة والعبادة، ولهذا جاء مدحها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ**﴾[1]. وهذه صفات رفيعة خصّها الله تعالى بها وبآل عمران كحال اصطفاء الله تعالى لعباده المخلصين الأخيار.

١- التحريم ١٢.

وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]

ولا نعلم عن أسرة مريم إلا ما جاءنا عن طريق الخبر اليقيني من كتاب الله تعالى وسنة نبينا محمد ﷺ، الذي يظهر منه أن امرأة عمران «حنة» كانت عاقرًا لكبر سنها[2]، وقد اشتهت الولد، ونذرت لله تعالى إن رزقها ولدًا ذكرًا أن تهبه لخدمة بيت المقدس، لكن الله تبارك وتعالى له الحكم وإليه المصير، وهو سبحانه مهيىء الأسباب لتكون مقدمة للأحداث العظيمة الباهرة، والمتصرف في ملكه، فاستجاب لها دعاء الحمل، ولكن على الصفة التي أرادها، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾[3].

٣- كفالة السيدة مريم:

لما توفي والد مريم، قامت أمها «حنة» بتسليمها لبيت المقدس، وفاء بنذرها، وكان من عادة بني إسرائيل نذر الأولاد والأبناء لخدمة بيوت الله تعالى[4]. فلما أدخلتها المسجد تنازع العلماء فيها، مما حدا بهم إلى إجراء القرعة بينهم، وفي ذلك يقول الحق جل جلاله ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[5]. واختصامهم كان بسبب منزلة «عمران» والدها منهم[6]. ولهذا فقد تزاحموا على كفالتها، ولكن القرعة خرجت من نصيب نبي الله زكريا عليه السلام، وقد كان زوج خالتها[7] أو قريباً لأمها. فدخلت مريم في كفالته عليه السلام، فاتخذ لها محرابا،

١- آل عمران ٣٣-٣٤
٢- انظر: جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري ٢٣٧/٣.
٣- آل عمران ٣٥-٣٧.
٤- انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي، ٢٧/٤.
٥- آل عمران: ٤٤
٦- انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي ٥١/٤.
٧- انظر: جامع البيان للطبري ٢٤٥/٣

وهو المكان الشريف من المسجد لا يدخله أحد عليها سواه، وكان هذا بعلم الجميع وتحت أنظارهم، وهناك تظهر على مريم أمارات الاجتهاد في العبادة والتنسك، إذ كانت لا نظير لها في التضرع والتبتل، وفي ذلك يقول الحق تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾[1].

وهذا ما حرك مشاعر الغبطة فيه عليه السّلام، فتمنى الولد من فوره، ولا سيما عندما لاحظ من العجائب والغرائب ما لفت نظره[2]، فها هو يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف[3]، وعندما كان يسألها عنه، كانت تجيب ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[4]. ولهذا فقد توجه إلى الله تعالى بدعاء من القلب، وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى. ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ فَنَادَتْهُ الْمَلائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِيْنَ﴾[5] وهكذا تكلل الدّعاء الصّالح بالإجابة.

في هذه الأجواء الطيبة عاشت السَّيِّدةُ مريمُ عيشة ملؤها الرضى والحبور، فترسخت جذور الخير في نفسها، وانعكست على سلوكها وتربيتها، وكانت عناية الله تعالى تحفظها وترعاها في أطوار حياتها كلها، فلم تشعر بالملل أو الضجر، ولهذا فقد حفتها الملائكة، وهيأتها لأصعب امتحان وأخطر ابتلاء في حياتها، ﴿وإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِيْنَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِيْنَ﴾[6].

وقبل الدخول في مسألة الاختبار، تجدر الإشارة إلى أن مريم عليها السلام لم تكن نبية[7]، إذ لا تكون النبوة والرسالة لأنثى، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً﴾[8].

١- آل عمران: ٣٦
٢- انظر التفسير الكبير ٣٣/٤
٣- جامع البيان للطبري ٢٤٥/٣.
٤- آل عمران: ٣٧.
٥- آل عمران: ٣٨-٣٩.
٦- آل عمران: ٤٢-٤٣.
٧- انظر: التفسير الكبير للرازي ٤٧/٤
٨- يوسف: ١٠٩.

فصفة الكمال البشري التي تجب لهم تنافي الأنوثة، ولم يقع خلاف يذكر عند المسلمين في اشتراط هذه الصفة، ولا يتنافى مع هذه الحقيقة إسناد الوحي في القران الكريم إلى أم موسى عليه السلام كما في قوله تعالى. ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[1].

ولا يتنافى معها أيضاً إسناد الأمر الإلهي إلى أم عيسى عليه الصلاة والسلام في قوله جل جلاله ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي..﴾ الاية[2]. إذ الوحي المسند إلى أم موسى إنما هو بمعنى الإلهام، وهو قدر مشترك للناس كلهم، وقد أسند الله الوحي إلى النحل فقال: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾.[3] والأمر المتجه إلى أم عيسى عليه السلام قد يكون نداء من ملك مثل جبريل، وهو بمجرده لا يعني النبوة ولا يستلزمها[4].

وعليه فلم تكن مريم نبية أو مرسلة من عند الله بل كانت من أولياء الله تعالى الصالحين الذين أجرى الله تعالى على أيديهم الكرامات تصديقًا لنبوة نبي زمانها وهو عيسى عليه السلام، ومن ثمَّ كان اصطفاؤها لتكون من خير نساء العالمين كما سنرى لاحقًا.

٤- البشارة بالسيد المسيح عليه السلام:

وعندما أصبحت السيدة مريم مهيأة لتقبل الابتلاء، أخذت الملائكة تبشرها بالحمل بنبي كريم وولادته منها يحمل رسالة إلى بني إسرائيل ويقوّم اعوجاجاً ظهر فيهم من الناحيتين العقدية والشرعية ﴿إِذْ قَالَتِ المَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ المُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي المَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ وَيُعَلِّمُهُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَالتَّوراةَ وَالإِنْجِيلَ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِن رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ

١- القصص ٧.

٢- مريم. ٢٤.

٣- النحل ٦٨.

٤- انظر كبرى اليقينيات الكونية. د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص ٢٠٢، وهذا بخلاف ما ذهب إليه القرطبي انظر الجامع لأحكام القرآن ص ٨٣/٤ حيث ذهب إلى أن مريم نبية، وهو قول ابن حزم من قبل

الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الموتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[1]

٥- الحكمة الإلهية من الولادة العجيبة:

تتجلَّى الحكمة الإلهية الباهرة من هذه الولادة الغريبة من خلال إظهار الله تعالى لعجائب خلقه، وبديع صنعه، فالمعجزات الحسية التي أجراها الله تعالى كانت كفيلة لإقناع اليهود برسالة عيسى عليه السلام، وكان الأجدر بهم أن يفهموا مغزى رسالة عيسى جيدًا من أول وهلة، وذلك لوضوح الإشارات والعلامات الصادقة التي ظهرت على مريم من تبتل ونسك وخضوع لله عز وجل، فضلا عن التربية التي تلقتها على يد نبّي من أنبياء الله تعالى وكفالته لها، إلى جانب الكرامات التي حظيت بها منذ نعومة أظفارها إلى أن أكرمها الله تعالى بولد دون أب، ولكن القوم لم يكونوا على المستوى اللائق بالرسالة الإلهية، ولهذا فقد عاندوا وكابروا وكفروا، ففي قوله تعالى

﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا، فَأَجَاءَهَا المَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا، فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيناً فإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ البَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ اليَوْمَ إِنْسِيًّا﴾[2] بيان لطهارة السيدة مريم، وعفتها، ومدى الألم الذي لحق بها منذ أن أُخبرت بأمر هذا الحمل.

ولكن ما إن علم القوم بأمرها حتى بدأت آثار المحنة تشتد عليها، وضاقت ذرعا ولكن عناية الله تعالى كانت تكلؤها وترعاها. **﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي المَهْدِ صَبِيًّا؟﴾**[3].

ورَدًّا على تساؤلهم أنطق الله تعالى الغلام، وهو لا يزال في مهده: **﴿قَالَ: إِنِّي عَبْدُ**

١- آل عمران: ٤٥-٥١.

٢- مريم: ٢٢-٢٦.

٣- مريم: ٢٧-٢٩.

اللّه آتَانِي الكِتَاب وَجَعَلَنِي نبيًا، وجَعَلَنِي مُباركاً أيْن ما كُنْتُ وأوْصاني بالصّلاة والزّكاة ما دُمْتُ حيًا وَبَرًّا بِوالِدتِي ولمْ يجْعلْني جبَّاراً شقيًا والسّلامُ عليَّ يوم وُلِدْتُ ويَوم أمُوتُ وَيَومَ أُبْعثُ حَيًّا ذلك عِيسَى ابنُ مَرْيَم قَولَ الحقّ الّذِي فيه يمْترُونَ مَا كان للّه أنْ يَتّخِذ من ولدٍ سُبْحانهُ إذا قضى أمْراً فإنّما يقُولُ لهُ كُنْ فيكُونُ وإنّ اللّه ربّي وربُّكُمْ فاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيم﴾[1].

لقد تخطت العذراء اللحظات الحرجة التي كانت تخشى مواجهتها وتحذر وقوعها، وهذا الخوف هو شعور إنساني يتملك المرء كلما داهمته الخطوب، وعند ذلك يشعر وكأن السبل قد سدت في وجهه ما عدا سبيلاً واحداً، وهو الاستسلام لصاحب الأمر والنهي.

والمعجزة هنا تعلن براءة المتهم، وتقيم الحجة على المدّعي، وهي كفيلة آنذاك برد كيد المعاندين، وإزاء ذلك كان الأجدر بالقوم أن يمنحوا مريم عليها السلام فرصة لإثبات براءتها مما نسب إليها زورًا وبهتانًا، ولما أصروا على موقفهم تولى الحق تبارك وتعالى أمر إثبات البراءة التي أنزلت السكينة على قلب مريم فكانت أمنًا وسلامًا.

كما كانت هذه المعجزة تتولى من جانب آخر فضح ما كان اليهود يخشونه من إقامة الحجة عليهم، وذلك بإثبات أهم الحقائق الروحية التي كانوا ينكرونها، لافتتانهم بعالم المادة وتأثرهم بالنزعات الفلسفية اليونانية والرومانية القديمة، فأنكروا وجود الروح وكل الحقائق العقدية التي جاء بها أنبياء بني إسرائيل إليهم، إلا أن عبث القوم وعنادهم وكفرهم بآيات الله تعالى طغى على نوازع الخير، فطمست أعينهم عن الحق، وأصمت آذانهم عن سماع كل شيء عدا الباطل، فاقتضت حكمة الله تعالى أن يرسل عيسى عليه السلام على هذه الشاكلة، لشد انتباههم إلى أنّ الله تعالى على كل شيء قدير، وأنه تعالى ليس بفقير كما زعموا بل هو الغني، وأنّهم هم الفقراء[2]، وأنه هو العزيز وهم الأذلاء، وليست يداه مغلولتين، تسفيها لأقوالهم **﴿وَقالتِ اليَهُودُ يَدُ اللّه مَغْلُولَةٌ غُلّتْ أيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قالُوا بلْ يَدَاهُ مَبْسُوطتانِ يُنْفِقُ كيف يَشاءُ ولَيَزِيْدَنّ كثيراً منْهُمْ ما أُنْزِلَ إليْك من رَبّك طُغْيَانًا وكُفْرًا وألْقَيْنا بَيْنَهُمُ العَداوَة والبغْضاء إلى يوم**

١- مريم: ٣٠-٣٦

٢- من فضائح اليهود أنهم نسبوا إلى الله تعالى الفقر، فرد الحق عليهم بقوله ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق﴾. آل عمران ١٨١. وانظر كتاب «المختار في الرد على النصارى» للجاحظ، في رده على مزاعم اليهود ص ١١٧.

القِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ المُفْسِدِينَ﴾[1].

كما كانت هذه المعجزة لإعلامهم بأن الله تعالى هو: ﴿**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾[2]، وأنه سبحانه يختص برحمته من يشاء وأنّه فعال لما يريد، فهو الفاعل المختار وليس موجبًا بذاته، وليس مقيدًا بأوامر اليهود أو غيرهم من البشر، يحكم لا معقب لحكمه، ولا رادّ لمشيئته وإرادته.

وقوله تعالى: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ**﴾[3] إنما هو ردّ على زعمهم: ﴿**نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ**﴾[4] وقولهم: إنهم هم شعب الله المختار، وإنّه ربهم من دون الناس وغير ذلك من المزاعم الباطلة.

٦- مكانة السيدة مريم في السنة النبوية:

تولت السنة النبوية المطهرة بيان منزلة السيدة مريم في الإسلام، ومدى التكريم الذي حظيت به من خلال أحاديث كثيرة وردت عن النبي ﷺ.

جاءت هذه الأحاديث لإيضاح الكثير من الجوانب المهمة من شخصية مريم منذ نشأتها الأولى، وقد رأينا في البحوث الماضية كيف أن الدعاء الصالح ينبت أثرًا طيبًا، وهذا ما تمثل في دعاء أمّ مريم حينما قالت: ﴿**رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا**﴾[5]. ولهذا استجاب الله تعالى دعاءها، وحفظ مولودها وذريتها من الشيطان الرجيم، وفي ذلك يقول المصطفى ﷺ: (ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخًا من الشيطان إلا مريم وابنها)، ثم يقول أبو هريرة واقرأوا إن شئتم: ﴿**وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾[6]

١- المائدة ٦٤.
٢- الأعلى ٢-٣
٣- القصص: ٦٨.
٤- المائدة ١٨
٥- آل عمران: ٣٥-٣٧.
٦- صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة آل عمران، باب ٢ (وإنّي أعيذها)، ١٦٦/٥.
وفي صحيح مسلم، كتاب الفضائل باب فضائل عيسى عليه السلام ١٤٦-٢٣٦٦، ١٣١/٨.

وعنه أنّ النبي ﷺ قال: «كل بني آدم يمسه الشيطان يوم ولدته أمه إلا مريم وابنها»[1].

وَبيَّنت السنة كذلك معنى الاصطفاء الذي حباها الله تعالى إياه، وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾[2].

فقد روى البخاري ومسلم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (خيرُ نسائهَا مريمُ بنتُ عمرانَ وخيرُ نسائها خديجةُ)[3].

وفي رواية (أن أم سلمة أخبرت عبد الله بن وهب أنّ رسول الله ﷺ دعا فاطمة يوم الفتح فناجاها فبكت ثم حدثها فضحكت،قالت: فلما توفي رسول الله ﷺ سألتها عن بكائها وضحكها قالت. أخبرني رسول الله ﷺ أنه يموت فبكيت ثم أخبرني أني سيدة نساء اهل الجنة إلا مريم ابنة عمران فضحكت)[4].

وروى الإمام أحمد بسنده عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ (فاطمة سيدة نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم بنت عمران)[5].

وجاء في الصحيح عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام)[6].

إنّ هذه الطائفة من أقوال الرسول ﷺ تظهر بحق تكريم الإسلام للسيدة مريم العذراء، ووضعها في المكان اللائق بها كأم لنبي كريم أجرى الله تعالى على يدها كرامات كثيرة، ووهبها ولداً صالحاً، وجعله نبياً ورسولاً إلى بني إسرائيل، وأجرى على يديه معجزات باهرة، وهذا التكريم الذي حظيت به السيدة مريم ليس فيه غلو من أيّ شكل أوْ لون، بل فيه جلاء للحقيقة وبيان للوقائع التي حدثت في الأزمنة الغابرة وهذا في حدّ ذاته معجزةٌ من معجزات القرآن الخالد.

وتظلّ السّيدة مريم مثالاً رائعًا للكثير من الزُّهاد والعباد من المسلمين والمسلمات، وهذا من فضل الله تعالى على عباده.

١- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، ١٤٧-٨/١٣١.

٢- آل عمران ٤٢.

٣- صحيح البخاري كتاب الأنبياء، باب ٤٥، ٤/١٢٨.

٤- سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب ٦١ فضل فاطمة، رقم الحديث ٣٨٧٣ و٣٨٩٣، ٥/٦٥٨-٦٦٠ وقال عنه هذا حديث حسن غريب

٥- مسند الإمام أحمد، ٣/٨٠، ورجاله رجال الصحيح. انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٩/٢٠١.

٦- صحيح الإمام البخاري، كتاب المناقب ٣، باب فضل عائشة رضي الله عنها، ٤/٢٢٠، وفي صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الفضائل، باب في فضل عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث ٧٠-٢٤٣١-٨/٢١٣

الخاتمـة:

هذه دراسة متواضعة تناولتْ موقف أهل الكتاب من السَّيِّدةِ مريم، وأثبتتْ غلوهم فيها، وربما تكون نواة لموضوع أعم وأشمل يدرس أسباب ظاهرة الغلو عند أهل الكتاب في دينهم، وهو باب عريض يتسع للباحثين والدارسين، وذلك للوقوف على أسباب هذا الغلو ومسبباته.. ولا شك أن الاستعانة بقواعد علم مقارنة الأديان سيكشف الكثير من هذه الأسباب إذ بات من المؤكد أن الاضطرابات البينية التي تعجُّ بها مجتمعات اليهود والنصارى تقف وراء هذا الخلل الكبير الذي يعانون منه، فلا بد لهذه الظاهرة من نشأة وصيرورة، والباحث الحصيف لا يمكن أن يعد هذه الظاهرة مرحلة عابرة في تاريخ الديانتين، ذلك لأن بوادر الانحدار العقدي أخذت تتأصل وتتجذر عبر تعاقب القرون حتى صار من المحال تصحيح هذا الخلل المستحكم من الداخل.

وقد أفضى هذا الخلل إلى تشويه المضامين الفعلية لدعوة كلٍّ من موسى وعيسى، وبات من الضروري على أهل الكتاب الرجوع إلى جادة الحق والصواب، وذلك بالتوجه نحو العلاج الناجع لأمراضهم المستعصية الناجمة عن تأثرهم بإفرازات عقائد الأديان الوضعية، ولن يتأتى لهم ذلك إلا باتباع دعوة محمد ﷺ، إن هم أرادوا الصلاح والفلاح.

وقد رأينا في الصفحات الماضية جانبًا من جوانب هذا الغلو المتمثل بموقفهم من مريم عليها السلام الذي يستدل منه على النمط الفكري الذي أحاطوا أنفسهم به والناجم عن عدم تصحيح المسار الديني بشكل جدي وحازم وبقائهم على التبعية لمناهج الأديان القديمة البالية، بينما نجد موقف الإسلام من مريم موقفًا مشرفًا مدافعًا عن الحق والعدل ونفي التهم الموجهة من قبل اليهود ضدها، وتفنيدًا لمزاعم النصارى حول عبادتها وتقديسها.. إنه موقف جدير بأهل الكتاب أن يفطنوا له، ويبتعدوا عن أهوائهم ونزعاتهم، ويركنوا إلى التعقل والتدبر مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾.(آل عمران: ٦٤)

صدق الله العظيم، والحمد لله رب العالمين.

«ثَبَت المصادر والمراجع»

١- القرآن الكريم.

٢- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي.

٣- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام. د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧م، القاهرة.

٤- الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد البيهقي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م بيروت، لبنان.

٥ إظهار الحق، رحمة الله الهندي، ت عمر الدسوقي، مطبعة الرسالة، ١٣٩٨هـ، مصر

٦ إفحام اليهود، السموأل بن يحيى المغربي، ت. د. محمد عبد الله الشرقاوي، ط٢، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، ١٤٠٧هـ، الرياض.

٧- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، دار حراء للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، مكة المكرمة.

٨ تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير - مفاتيح الغيب)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط١ دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، بيروت، لبنان.

٩ تفسير القران الحكيم، الشهير بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت

١٠- تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، المكتبة الشعبية.

١١- جامع البيان عن تأويل اي القرآن، (تفسير الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، ١٤٠٨، ١٩٨٨م، بيروت.

١٢- الجامع لأحكام القران، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، بيروت.

١٣ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد عبد الحليم بن تيمية، مطابع المجد التجارية، الرياض.

١٤ خلاصة التصوف المسيحي، أدولف تانكره، ت الأرشمندريت يوسف فرج، ط ١٩٥٧م، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

١٥- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، دانية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩١م، دمشق، بيروت.

١٦- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي، ت: د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، مصر.

١٧- رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية، رسالة ماجستير، سعيد عقيل، جامعة أم القرى، ١٤٠٦-١٤٠٧هـ، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

١٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، السيد محمود شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م، بيروت.

١٩- سر مريم أم المسيح عليه السلام، حسني يوسف الأطير، مكتبة الزهراء، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، القاهرة، مصر.

٢٠- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ت. وشرح أحمد شاكر، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢١- سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط٤، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.

٢٢- صحيح الإمام البخاري، المكتبة الإسلامية، ط ١٩٧٩م، إستانبول، تركيا.

٢٣- صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، ط١، ت: عصام الصبابطي واخرين، دار أبي حيان، ١٤٥هـ، مصر.

٢٤- شرح أم البراهين، أحمد بن عيسى الأنصاري، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر.

٢٥- شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، عبد الملك الجويني، دار الشباب للطباعة، ط١، ١٩٧٨م.

٢٦- العبادة المسيحية، الأرشمندريت إلياس، مكتبة السائح، ١٩٨١م، طرابلس، لبنان.

٢٧- الغلو والفرق الغالية، د. عبد الله سلوم السامرائي، دار الحرية للطباعة، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، بغداد، العراق.

٢٨- فتاوى الإمام ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مطابع دار العربية ط١، ١٣٩٨هـ، بيروت، لبنان.

٢٩- الفصل في الملل والأهواء، والنحل، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.

٣٠- الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه. د. حسن ظاظا، دار العلوم والثقافة، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، دار القلم دمشق، بيروت.

٣١- قصة الحضارة، ول ديورانت، ت: محمد بدران، ط: ١٩٧١م، دار الفكر، دار الجيل.

٣٢- كبرى اليقينيات الكونية. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، ط٩، ١٤١١هـ بيروت، لبنان.

٣٣- الكتاب المقدس، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١م، بيروت، لبنان

٣٤- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري. دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٥- الكنز المرصود في قواعد التلمود، ت. د. يوسف نصر الله، و مصطفى الزرقا ود. حسن ظاظا، ط١، دار القلم، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.

٣٦- الكنز المرصود في قواعد التلمود: «كتاب إسرائيل الأسود»، د. محمد عبد الله الشرقاوي مكتبة الوعي الإسلامي، ١٩٩٠م، مصر.

٣٧- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين أحمد بن منظور، دار صادر ١٣٨٨هـ. بيروت.

٣٨- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، ط٥، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م دار الفكر العربي القاهرة.

٣٩- مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٠- المختار في الرد على النصارى، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت: د. محمد عبد الله الشرقاوي، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة

٤١- مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، مصر.

٤٢- نسكيات إسحاق السرياني، «أباء الكنيسة»، ت الأب إسحاق عطا الله، منشورات النور، ١٩٨٣م بيروت، لبنان.

الدوريسات:

٤٣- صحيفة الخليج، الشارقة، ص١، العدد ٦٦٤٢، ٨/٧/١٩٩٧م. الإمارات العربية المتحدة.

مَكَانَةُ العَقْلِ فِي فِكْرِ المُحَاسِبِيِّ

د. حسين جابر بني خالد(*)

د. أحمد ضياء الدين حسين(**)

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز مكانة العقل في فكر المحاسبي، وقد تضمن معنى العقل لغةً واصطلاحاً وأهميته في الكتاب والسُّنة، ثم بيان أقسام العاقلين عند المحاسبي، ومصادر المحاسبي في العقل، وإبراز منهج المحاسبي في البحث العقلي الّذي تميز به من غيره ممن سلكوا مثل هذا المسلك، ثم بيان أثر هذا البحث العقلي في الفكر الإسلامي، وذلك من خلال إبراز أثر المحاسبي فيمن عاصره من العلماء وممن جاؤوا بعده.

(*) أستاذ العقيدة المشارك/ قسم أصول الدين ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ الأردن

(**) مدرس بقسم أصول الدين ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ الأردن.

البحث:

المقدمة:

اهتمّ الإسلام بالعقل اهتماماً كبيراً فجعله مناط التّكليف، فالعقل شرط من شروط المؤاخذة على الأفعال، وذلك لما له من أهميّةٍ كبيرةٍ في التوصّل إلى معرفة الخالق سبحانه، والتمييز بين ما يجري للإنسان في حياته من خيرٍ وشرٍّ.

ونظراً لاهتمام المحاسبي بالعقل، وكثرة كتاباته عنه، أردنا من خلال هذا البحث أن نسلّط الضّوء على مفهوم العقل عنده، وذلك من خلال المباحث الآتية:

أولاً: ذكر إجمالي لنسب المحاسبيّ ونشأته العلمية، ووصف للبيئة التي عاش فيها.

ثانياً: ذكرنا معنى العقل لغةً واصطلاحاً، وأهمية العقل في الكتاب والسُّنّة، وأقوال العلماء في ذلك، مبينين بعد ذلك معنى العقل عند المحاسبي.

ثالثاً: ذكرنا أقسام العاقلين.

رابعاً: ذكرنا مصادر المحاسبي في العقل.

خامساً: بَيَّنَّا البحث العقليّ عند المحاسبي وأثره في بعض العلماء الذين جاؤوا من بعده

والله نسأل أن نكون قد وفقنا في عرض الموضوع عرضاً يحقق الهدف المنشود من كتابته. فإن وفقنا في ذلك فلله الفضل وحده، وإن أخطأنا فنسأل الله العفو والمغفرة، وأخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهّ ربّ العالمين.

المبحث الأوّل

نشأته وسيرته العلميّة

إنّ الحديث عن أيّ شخصية مهمّة، يتطلّب منا معرفة العصر الذي نشأت فيه، لأنّ عامل البيئة وما يحيط به من عواملَ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ، له تأثير كبير في تكوين هذه الشخصيةِ ووضعها في مسار معين، ولذلك قمنا بتسليط الاضواء على نشأة المحاسبي وعلمه وبيئته ومن ثَمَّ القيام بالبحث المتعلّق بمكانة العقل عنده.

أولاً: اسمه ونسبه

هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبيّ البصريّ الأصل من الزُّهّاد المشهورين، ولُقّبَ بالمحاسبي لكثرة محاسبته نفسه.

وقد ولد المحاسبي في مدينة البصرة، ولم تذكر المصادر السّنة التي ولد فيها[1].

ثانياً: نشأته

نشأ المحاسبيُّ في البصرة، وتلقى العلم فيها، ثم خرج إلى بغداد في وقت مبكّرٍ من حياته، وكانت نشأته في جوٍّ من المنازعاتِ الفكريّةِ، نظراً لوجود المعتزلة وكثرة المتكلّمين، لقد عاش المحاسبي حياة غنية في بدايتها، ولكنه آثر الزُّهد، وأصبح زاهداً تقيّاً ورعًا شديد الخوف من اللّه تعالى، حتى إنّ آثار الجوع كانت ترى على وجهه، كما يؤكّدُ ذلك تلميذه الجنيد[2].

ونظراً للورع والتقوى الشّديدين اللذين كان يَتَّصِفُ بهما انعكس ذلك على مؤلّفاته، حيث مال في بحثه وتأليفه إلى الغوص في نزعات النفس الإنسانيّةِ وكيفية علاجها.

ثالثاً: سيرته ومكانته العلمية:

كان المحاسبي مستقلاً في فكره، فلم يفرض عليه الالتزام بفكر مُعَيَّنٍ، وقد انعكس هذا على حياته وسيرته العلميّة، تعمقاً في دراسة أحكام الإسلام، فأصبح بذلك من كبار العلماء، ومن أزهدهم وأورعهم.

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢/٥٧، وانظر سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٢/١١٠ وما بعدها

(٢) سير أعلام النبلاء ١٢/١١١

واستحوذ بذلك على تقدير العلماء في عصره ومن بعدهم، ومن أقوالهم فيه:

قال الإمام أحمد: ما أَعلم أنّي رأيت مثل هؤلاء، ولا سمعت في علم الحقائق مثل هذا الكلام[1].

وذكره ابن النَّديم بقوله: كان فقيهاً متكلّماً، كتب الحديث، وتكلّم في الزُّهد والورع[2].

وقال عنه الخطيبُ البغداديُّ: كان عالماً فَهِماً، له مصنفات كثيرة، في أصول الديانات، أحد من اجتمع له الزُّهد والمعرفة في علم الظّاهر والباطن[3].

مآخذ بعض العلماء عليه. نظراً لاشتغال المحاسبي بعلم الكلام في أثناء تصديه للمعتزلة وبعض الفرق الأخرى والرّدّ عليهم، فقد انتقده الإمام أحمد بذلك مخافة أن يكون سبباً في انتشار الشبه التي عرضها المحاسبي للرّدّ عليها، لذلك كان الرّدّ منصبا على الأسلوب والطريقة لا على الآراء والاعتقاد[4].

مؤلفاتـه العلمية:

بلغت مصنفات المحاسبيّ نحو منتي مصنف،[5] معظمها في السُّلوك والأخلاق وأحوال النفس الإنسانية، منها ما هو محقق، ومنها ما لا يزال مخطوطًا.

ومن المصنَّفات المتعلّقة بالعقل:

١ـ شرف العقل وماهيّته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.

٢ـ التّوهم، تحقيق محمد عثمان الخشن.

٣ـ العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي.

عقيدتـــه:

اهتمّ المحاسبيُّ بفكر المدرسةِ النَّصِّيَّةِ الّتي كان إمامها أحمد بن حنبل، تلك المدرسة

(١) تهذيب التهذيب، العسقلاني، ٤٣٠/١.
(٢) الفهرست، ابن النديم ص ٢٦١
(٣) تاريخ بغداد، الخطيب، ٢٢١/٨.
(٤) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص ٣٥.
(٥) طبقات الشافعية، السبكي، ٣٧/٢٠

التي حملت النُّصوص الواردة في الصِّفات على ظاهرها، والأخذ بما ورد في الكتاب والسُّنَّةِ دون تأويل[1].

وفاتــه:

توفي المحاسبيُّ، رحمه الله، بعد رحلة سادها الصَّلاح والطَّاعة والإخلاص لدين الله، وكان ذلك في مدينة بغداد سنة ٢٤٣هـ[2].

البيئة الَّتي عاش فيها المحاسبيُّ:

كانت البيئة السِّياسيَّةُ في عصره مضطربة حيث كان النفوذ للأعاجم فيها، وتسبب ذلك في ظهور الخلاف بين العرب والعجم مِمَّا أَثَّرَ في مجرى الحياة بين النَّاس، هذا على الصَّعيد الداخليِّ وأمَّا الخارجي، فقد كانت هنالك علاقات بين الدَّولة العباسيَّةِ والأمم المجاورة، كان لها الأثر في تسلل الأفكار المختلفة وانشغال الدولة والنَّاس فيما بعد[3].

عاش المحاسبي في تلك البيئة السياسيَّة، ولكنه لم يسجل عليه أيّ حادثة تؤكّد تقربه من الخلفاء والحكام، مع أنَّهُ كان متأثراً بالأحداث السياسيَّة، وله فكر سياسيٌّ، وبشكل خاص فيما يتعلَّق بالخلافة والقضاء والإمارة[4].

البيئة الاجتماعيَّة:

عاش المحاسبيُّ في بيئة ساد فيها الإسراف والتَّرف والتَّبذير، فقد كثر المال، وظهرت أنواع كثيرة من التِّجارة والصِّناعة والزِّراعة، ولكنَّ المحاسبيَّ لم يتأثر بهذه المظاهر المغرية، وآثر حياة الزُّهد والورع[5].

البيئة الثقافيَّة:

كما نشطت الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة في ظلِّ الدَّولة العباسيَّة، نشطت كذلك الحياة

---

(١) الملل والأهواء والنحل، الشهرستاني، ١١٨/١.

(٢) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٥٨/٢.

(٣) تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية ص ٩٣-١٠٦.

(٤) انظر العقل وفهم القرآن ص ٩٣-٩٤.

(٥) القصد والرجوع إلى الله، المحاسبي ص ٢٣.

الثقافية، وكان نشاطها ملحوظاً، ويعود السبب إلى وجود الثَّقافات المتعدّدة، من فارسيَّة ويونانيَّةٍ وهنديَّةٍ وغيرها نتيجة الإقبال على التَّرحمة والاهتمام بها، وإنشاء دار الحكمة من قبل المأمون، فانبعثت هذه الثقافات المتنوعة نتيجة الفتوحات الإسلامية واختلاط المسلمين بغيرهم[1]. نشأ المحاسبيُّ في هذا الوسط المتزاحم بأنواع الثَّقافات والتيارات الفكريَّة المختلفة، وقد تأثر بهذه البيئة، ويظهر ذلك في عنايته بالبحث العقلي، إذ صنف فيه ثلاثة كتب مستقلَّة كما أسلفنا سابقاً.

المبحث الثاني

معنى العقل في اللغة وأهميته في الكتاب والسُّنَّة وأقوال العلماء فيه، ومعناه عند المحاسبي

ويتضمن المطالب الآتية:

*** المطلب الأوَّل: معنى العقل في اللغة:**

عقل ـ يعقل ـ معقولاً، وهو عاقل، وعقول ورجل عاقل. وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه، ويردُّها عن هواها. أخذاً من قولهم: قد اعتقل لسانه: إذا حبس، والعقل التثبت في الأمور، وسمي عقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورُّط بالمهالك[2].

*** المطلب الثاني: مكانة العقل في الكتاب والسنة:**

*** العقل في القرآن الكريم:**

تهتمُّ التَّربيةُ الإسلاميةُ بالعقل وتعلي من شأنه، وهذا الاهتمام يبدو من خلال ما عرضه القران الكريم في سوره العديدة من الايات الدالَّة على معنى العقل، أو الأفعال الدالَّة عليه، وتشير هذه الايات بمجموعها إلى التَّفكُّرِ والاعتبارِ والتَّدبُّرِ والتَّأمُّلِ، وكلّ هذه الايات تدلُّ على العقل ووظيفته.

---

(١) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١/١٩١-١٩٢

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ١١/٤٥٨-٤٦٠.

أمَّا لفظ «عقل»، فلم يرد في القرآن، ولكن ورد ما يدلُّ على العمليات العقلية، مثل: يعقلون، يفقهون، يتدبَّرون، يتفكَّرون. قال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾(١) وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ﴾(٢)، وقال أيضاً: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾(٣). وقال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾(٤).

نلاحظ من خلال الآيات الكثيرة التي عرضها القرآن الكريم الاهتمامَ بالعقل وحثَّه على التَّأمُّل والتَّدبُّرِ والتَّفكُّرِ، وهذا يدلّ على مدى الاهتمام الكبير الذي يوليه القرآنُ الكريمُ العقلَ، وأنَّ العقل طريق الإنسان إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

*** العقلُ في السُّنَّةِ:**

أشارت السُّنَّةُ النَّبويَّةُ الشَّريفة إلى العقل وإعماله، كما أشار القرآن الكريم، فقد حثَّ الرَّسولُ - ﷺ - على الاجتهاد وأقرَّهُ، والاجتهاد إنما يكون بإعمال العقل، وذلك من خلال التفكر في المسألة للوصول إلى حلّ لها، وأقرّ الحاكم على ذلك إذا حكم فاجتهد في حكمه، فأصاب الحكم، كان له أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر. قال ﷺ: (إذا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ كَانَ لَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)(٥).

وهذا الإقرار من الرَّسول - ﷺ - يدلّ على أعمال العقل، وذلك بدراسة النّصوص الشَّرعيَّةِ واستنباط الحكم الشَّرعيِّ منها.

وقد ورد أيضاً ما يدلّ على العقل في السُّنَّةِ النَّبويَّةِ وأهمّيّته. وذلك من قصَّة الصَّحابيِّ «ماعز» الذي ارتكب جريمة الزنا، وجاء إلى الرَّسول - ﷺ - من أجل أن يُطَهِّرَ نَفْسَهُ، وأقرَّ على نفسه أمام الرَّسول ولكنَّ الرَّسولَ - ﷺ - بعث إلى أهله، وقال لهم: (أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بَأْسًا تُنْكِرُونَ مِنْهُ شَيئاً، فَقالُوا: مَا نَعْلَمُهُ إلاَّ وَفِيُّ العَقْلِ مِن صَالِحِيْنَا فِيمَا نرى)(٦).

---

(١) البقرة/ ١٧١.

(٢) الأنعام/ ٥٠.

(٣) محمد/ ٢٤.

(٤) الحشر/ ٢.

(٥) صحيح مسلم، مسلم، ١٣/١٢ (شرح النووي)، كتاب الأقضية، أجر الحاكم.

(٦) صحيح مسلم، مسلم، ٢٠٢/١١-٢٠٣. كتاب الحدود، حد الزنا، (شرح النووي).

يتبين من خلال هذا الحديث - اهتمام الرسول - ﷺ بالعقل، لما يترتَّبُ عليه من أمور على أساسها ينفذ الحكم الشَّرعي، أو يبقى قيد عدم التنفيذ، ولذلك سأل عن ماعز، وألحَّ في الأسئلة، لأنَّ الأمر خطير، ويترتَّبُ عليه حكمٌ شرعيٌّ.

وأمَّا بخصوص الأحاديث التي رواها كثير من العلماء في كتبهم، ونسبوها إلى الرَّسول - ﷺ - منهم المحاسبي، وأبو بكر بن أبي الدنيا والغزالي، فإنَّ العلماء قد تكلَّموا على هذه الأحاديث كثيراً، وانقسموا إلى قسمين، فمنهم من قال بصحة هذه الأحاديث، ومنهم المحاسبي وأبو بكر بن أبي الدنيا، واستشهدوا بها في كتبهم، وبعضهم الاخر أنكر مثل هذه الأحاديث وقال - إنها موضوعة، وبعضهم قال إنَّها ضعيفة، فابن حبان يقول «لست أحفظ عن النبي - ﷺ - خبراً صحيحاً في العقل، لأنَّ أبان بن أبي عياش، وسلمة بن وردان، وعمير بن عمران، وعلي بن زيد، والحسن بن دينار، وعباد بن كثير، وميسرة بن عبد ربه، وداود بن المجد، ومنصور بن صفر وذويهم، ليسوا ممن أحتج بأخبارهم، فأخرج ما عندهم من الأحاديث في العقل»[(١)].

وقال ابن الجوزي: «المنقول عن رسول اللّه -ﷺ- في فضل العقل كثير، إلا أنَّه بعيدُ الثُّبوت»[(٢)].

وقال محقق كتاب ابن أبي الدُّنيا (العقل وفضله) عن الأحاديث الَّتي وردت في هذا الكتاب مرفوعة، قال «إنَّ الأحاديث المرفوعة التي جاءت في فضل العقل لا تصحُّ نسبتها إلى النبي - ﷺ -»[(٣)].

وذكر الشَّيخ ناصر الدِّين الألباني في ذلك قولاً فيما يخصُّ كتاب ابن أبي الدنيا قال «ومما يحسن التنبيه عليه، أنَّ كلَّ ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصحُّ منها شيء، وهي تدور بين الضَّعف والوضع، وقد تتبعت ما أورده أبو بكر بن أبي الدنيا في كتابه (العقل وفضله) فوجدتها كما ذكرت لا يصحُّ منها شيء، فالعجب من مصححه محمد زاهد الكوثري، كيف سكت عنها»[(٤)].

---

(١) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ابن حبان، ص ١٦.

(٢) ذم الهوى، ابن الجوزي، ص٧.

(٣) العقل وفضله، أبو بكر بن أبي الدنيا، ص١٥.

(٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، م(١)/١٣.

ولكن العلماء الذين أخذوا بهذه الأحاديث، ونسبوها إلى الرَّسول - ﷺ - قالوا: إنَّها تتفق مع روح الإسلام ولا تخالفه، وذلك لأنَّ القرآن أشار إلى العقل وأهميته، وحثه على التفكير والبحث والعمل وهذا ما تبناه الحارث المحاسبي[1]، ولكن هذا التَّعليق من هؤلاء العلماء لا يُعَدُّ مُسوِّغًا لِصِحَّةِ نسبتها إلى رسول الله عليه الصَّلاةُ والسَّلام، ولكن يمكن أن يقال: إنَّها تتفق مع الإطار العامِّ للإسلام في اهتمامه بالعقل.

ومن هذه الأحاديث التي رواها المحاسبي وغيره حديث: (لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ العَقْلَ، قَالَ لَهُ. اقْعُدْ فقعَدَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ. أَدْبِرْ، فأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ. انْظُرْ فَنَظَرَ، ثُمَّ قَالَ تَكَلَّمْ فَتَكَلَّمَ...)[2].

ومنها حديث: (أنا الشَّاهدُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أن لا يَعْثُرَ عَاقِلٌ إلاَّ رَفَعَهُ اللَّهُ عزَّ وجل، ثُمَّ لا يعثر إلاَّ رَفَعَهُ حتَّى يَجْعَلَ مَصِيرَهُ إِلَى الجَنَّةِ)[3]، ومنها ما روي عن أبي هريرة قال. قال رسولُ اللَّهِ ﷺ. (كَرَمُ المرءِ دِينُهُ، ومُرُوءَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ)[4].

ومنها أيضاً ما روي عن ابن عمر أنه قال قال رسولُ اللَّهِ ﷺ: (وَلاَ يُعْجِبَنَّكُمْ إِسْلاَمُ امْرِئٍ حَتَّى تَعْرِفُوا مَعْقُودَ عَقْلِهِ)[5].

ومنها كذلك. ما روي عن أبي الدرداء قال. كان رسولُ اللَّهِ ﷺ إذا بلغه عن أصحابه عبادة قال: (كَيْفَ عَقْلُهُ؟)... الحديث[6].

وقد اهتمَّ السَّلف بالعقل، وبيَّنوا أهميَّته، فهذا عمر بن الخطاب قد ورد في كتابه إلى أبي موسى الأشعريِّ دعوة إلى أعمال العقل إذ يقول: «ولا يمنعك قضاءٌ قَضَيْتَهُ بالأمسِ، فراجعتَ فيه نَفْسَكَ (عقلك)، وهديتَ فيه لرشدكَ، فإنَّ مراجعةَ الحقِّ خيرٌ من التَّمادِي فِي البَاطِلِ»[7].

---

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص ١٢١-١٢٢ المقدمة.

(٢) الموضوعات، ابن الجوزي، ١/١٧٤- ١٧٥، كشف الخفاء، العجلوني، قال الزركشي كذب موضوع باتفاق، ونقل عن السيوطي قوله: إن ابن تيمية تبع الزركشي، ٢/١٤٨.

(٣) الموضوعات، ابن الجوزي، ١/١٧٥، ضعيف الجامع الصحيح وزيادته، الألباني، ٢/٧ والحديثان رواهما المحاسبي في كتاب الوصايا، ص٨٦، ونقلا عنه في العقل وفهم القرآن، ص١٢٢.

(٤) الحديث ضعيف، كتاب العقل وفضله تحقيق لطفي الصغير، ص٣٠.

(٥) إسناده ضعيف جداً، المرجع السابق، ص ٣٤

(٦) موضوع. المرجع السابق، ص ٣٥، وللاطلاع بالتفصيل على موقف العلماء من هذه الآثار ينظر المرجع السَّابق.

(٧) مناقب عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، ص ١٣٣، مقام العقل عند العرب، قدري طوقان، ص ٣٤.

يتضح من هذا القول اهتمام عمر بن الخطاب بالعقل، وحثّه الولاة على إعماله حين إصدار حكم شرعي على شخص أن يعود ويفكر في هذا الحكم، فإنْ وجد غير الذي حكم به فلا مانع من العودة إلى الحقّ.

وما كان الاجتهاد والقياس إلاّ أعمال العقل وإعطاءه الحُرّيّة في استنباط الأحكام من النُّصوص.

وعن مدى أهمية العقل، لا بدّ لنا من ذكر جملة من أقوال العلماء تبين أهمية العقل، ومنزلته.

فقد روي عن معاذ بن جبل قوله (ت ١٨هـ): «لو أنّ العاقل أمسى وأصبح وله ذنوب بعدد الرمل، كان وشيكاً بالنَّجاة والسَّلامة، والتّخلُّص منها، ولو أنّ الجاهل أمسى وأصبح وله من الحسنات وأعمال البرّ عدد الرمل لكان وشيكاً ألاّ يسلمَ منها مثقال ذرّة، قيل: وكيف ذلك؟ قال: لأنّ العاقل إذا زلّ تدارك ذلك بالتُّوبة، والعقل الذي قسم له، والجاهل إنما هو بمنزلة الذي يبني ويهدم، فيأتيه من جهله ما يفسد صالح عمله»[١].

وروي عن الإمام الحسن البصري (ت ١١٠هـ) أنه قال: «ما يتمّ دين الرُّجل حتى يتمّ عقله، وما أودع الله امرءًا عقلاً إلا استنقذه به يوماً»[٢].

وروي أنه قيل لعطاء بن رباح (ت ١١٤هـ): ما أفضلُ ما أعطي الإنسان؟ قال: «العقل عن اللّه عزّ وجلّ»[٣].

ويؤكّد الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أهمية العقل بقوله: «العقل منبع العلم، ومطلعه وأساسه»[٤]. ويعني بذلك أنه لا يستقيم علم ولا دين بلا عقل، لأنّ الإنسان غير العاقل غير مطالب بشيء.

يقول ابن الجوزي (ت ٥٩٧): «ومن فهم المقصود وعمل على الدَّليل، كان كالباني على أساس وثيق»[٥].

(١) ذم الهوى، ابن الجوزي، ص٩.

(٢) ذم الهوى، ابن الجوزي، ص٩.

(٣) ذم الهوى، ابن الجوزي، ص١١.

(٤) إحياء علوم الدين، الغزالي، ١/٨٣.

(٥) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص٢١١.

وقال أيضاً: «من سار مع العقل، وخالف طريق الهوى، ونظر إلى العواقب أمكنه أن يتمتع من الدنيا أضعاف ما يتمتع من استعمل الشّهوات»[1].

وقال: «العاقل يدبِّر بعقله عيشته في الدنيا»[2].

ومن جملة هذه الأقوال، يؤكّد العلماء أهمية العقل، إذ بالعقل يستطيع الإنسان أن يعرف ما ينفعه وما يضرُّه، وبالعقل يستطيع المرء أن يزنَ الأمور، ويضعها في مكانها الصَّحيح، وبالعقل يستطيع الإنسان أن يتدارك ما فاته وقصَّر فيه في حقِّ اللّه عزَّ وجلّ، ومن غير العقل لا يستطيع الإنسان أن يميز بين الحقِّ والباطل، ولا ما ينفعه مما يضرُّهُ.

ويُعَدُّ العقل أساس العلم ومنبعه، لأنَّ الإنسان يكتسب العلم، ويبدع فيه عن طريق إعمال عقله، وإشغاله بالتّفكير والتّحليل، لأنَّ فاقده لا يمكن أن يتداركه، وفاقد العقل لا يستطيع أن يتعلم ولا أن يبدع، لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه.

المطلب الثالث: معنى العقل عند المحاسبي:

لقد عرَّف الإمام المحاسبيُّ العقلَ حينما سئل عن العقل ما هو؟ فقال للعقل ثلاثة معانٍ:

أحدها: هو معناه لا معنى له في الحقيقة، يقصد بذلك العقل الغريزة[3].

وأمّا المعنى الثاني: فهو الفهم لإصابة المعنى[4].

والمعنى الثالث: العقل بمعنى البصيرة والمعرفة[5].

وقد وضَّح المحاسبي كلَّ معنًى من هذه المعاني، وشرحه وبيَّنه، وضرب الأمثلة عليه.

فالعقل بمعنى الغريزة، قال عنه: «هذا المعنى يشترك فيه أكثر الخلق، وبه أقام اللّهُ الحجّةَ على خلقه، لم يطلع الله عليه أحداً لا في نفسه ولا في غيره»[6].

والعقل بهذا المعنى عَرَفَ النَّاسُ عن طريقه خالقهم، وشهدوا أنَّهُ خالق، وعرفوا به ما يضرهم وما ينفعهم.

---

(١) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص ٤٥٠.

(٢) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص ٤٨٥

(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٨.

(٤) العقل وفهم القرآن المحاسبي، ص٢٠٨.

(٥) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ٢١٠.

(٦) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص ٢٠١-٢٠٢.

وهذا المعنى يعرفه النَّاسُ عن طريق أفعال الجوارح إذ إنَّ النَّاسَ يستدلَّون على أنَّ هذا الإنسان عاقل، إذا رأوا من أفعاله ما يدلُّهم على ذلك، أن يميز بين ما يضرُّهُ وما ينفعه، وإذا رأوه خلاف ذلك، لم يستطع أن يميز بين الخير والشر وما يضرُّهُ وما ينفعه سمُّوه أحمقَ، وإذا كان لا يعقل ما يفعل سَمَّوه مجنوناً[1].

واستدلَّ المحاسبيُّ على هذا المعنى، وذلك من خلال تمييز الإنسان بين مسميات الأشياء، فهو غريزة أودعها اللَّهُ في الإنسان، تُنَمَّى وتكتسب عن طريق التَّعلُّم لمسميات هذه الأشياء، وهذا ما حصل مع آدم عليه السلام، حينما أمره الله عز وجل أن يخبر الملائكة بأسماء الأشياء، لأنه علَّمَهُ إيَّاها، أي. أنه لولا أن علَّمه مسميات هذه الأشياء، لم يستطع أن يخبر الملائكة بها[2].

وذلك أنَّ الملائكة حينما طلب الله منهم ذلك - قالوا ﴿لاَ عِلْمَ لَنَا﴾[3] وقد أشار إلى هذا المعنى نفسه ابن الجوزي إذ يقول «والتحقيق في هذا أنَّ العقل غريزة، كأنَّها نورٌ يُقْذَفُ في القلب، فيستعدُّ لإدراكِ الأشياءِ، فيعلم جوازَ الجائزات، واستحالةَ المستحيلاتِ، ويتلمحُ عواقبَ الأمورِ»[4].

أي إنَّ الإنسان يدرك الأمور حلالها من حرامها عن طريق الغريزة الَّتي أودعها اللَّهُ في الإنسان.

وإلى هذا المعنى أشار الإمام أحمد، بقوله: «إنَّ العقلَ غريزةٌ»[5].

أمَّا المعنى الثاني الفهم لإصابة المعنى. فقد أشار إليه بقوله «فكلُّ بالغ من الجنّ والإنس من الذُّكور والإناث ممَّن أمره الله تعالى ونهاه وتوعده، بإرسال النذر، وإنزال الكتب وآثار آيات التدبر، فحجة العقل لازمة له، إذ أنعم الله عليه بالعقل عليه ومعرفة البيان»[6].

إنَّ الله سبحانه وتعالى يبين للنَّاس أوامره ونواهيه، وذلك من خلال الكتب التي أنزلها

---

(١) شرف العقل وماهيته، المحاسبي، ص ١٨.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٥-٢٠٦.

(٣) البقرة/ ٣٢

(٤) ذم الهوى، ابن الجوزي، ص٥.

(٥) أخبار الأذكياء، ابن الجوزي، ص٩.

(٦) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٦

والرسل الذين بعثهم، وذلك ليكون حُجَّةً على النَّاس يوم القيامة ينجو من نجا عن بينه، ويهلك من هلك عن بينة، قال تعالى. ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١].

وهذا المعنى يشمل كلّ ما سمع الإنسان من أمور الدِّين والدُّنيا أو حسّ أو ذات؟ فسمَّاه الخلق عقلاً، وسموا فاعله عاقلاً[٢].

إذ إنَّ الإنسان ببصيرته النَّافذة يستطيع أن يتعرَّفَ قدرةَ اللَّهِ عَزَّ وجلَّ في هذا الكون، وتسخير ما فيه لمصلحة الإنسان، والذين يوقنون بوعد اللَّهِ وتوعده أفردوه بالعبادة والإخلاص وحده، ابتغاء مرضاته، واجتناب سخطه، فخافوا وخشعوا للَّه عزَّ وجلَّ، واجتهدوا في العبادة، وسلكوا سبيل الرَّشاد بالبصائر النَّافذة على كتاب الله عزَّ وجلَّ وسُنَّةِ رسوله - ﷺ - فَأَحلَّ اللَّهُ عليهم رضوانه، وأعدَّ لهم جزيل ثوابه، وتدبروا معاني قوله في كتابه العزيز فرضي عنهم وأثنى عليهم، وهذا هو العقل عن اللَّه عزَّ وجلَّ.

وقد أشار المحاسبيُّ إلى هذا بقوله: «هذا هو العقل عن اللَّه عزَّ وجلَّ، ومن نزل عن ذلك ومعه غريزة العقل التي فرق الله بها بين العقلاء والمجانين، فهو غير عاقل عن اللَّهِ عزَّ وجلَّ، ولكنَّهُ عاقل للبيان الذي لزمته به الحجة من أجله»[٣].

ولذلك وصف اللَّه عزَّ وجلَّ في كتابه رجالاً وسمَّى لهم عقلاً. قال تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[٤]. أي: لا يفقهون عن اللَّه عزَّ وجلَّ، وقد سمَّى اللَّهُ عَزَّ وجلَّ بعض الكفار من أهل الكتاب عقالاً للبيان الذي لزمتهم به الحُجَّةُ، قال تعالى. ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٥].

أخبر أنَّهم لا يعقلون عنه عظيم قدره المبين عنه[٦].

(١) الأنفال/ ٤٢.
(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٨.
(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٢.
(٤) الحج/ ٤٦. وتمام الآية: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ﴾ (هيئة التحرير).
(٥) البقرة/ ٧٥.
(٦) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢١٢.

وقد وصف اللّهُ عزَّ وجلَّ الَّذينَ لا يتحرَّك لديهم عقل الفهم وعقل البصيرة، وأنَّ لهم عقل الغريزة فقط بأنهم كالأنعام بل أشدَّ ضلالةً. قال تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[1].

«والفهم هو الظاهرة العقلية التي تؤدي إلى إصابة المعنى من ناحية، والقدرة على التعبير عن هذا المعنى بشكل من أشكال البيان من ناحية أخرى، والفهم عند الحارث المحاسبي ليس فهماً سكونياً جامداً بل هو على وجه الدقة فهم متحرِّك وحيٌّ معاً فهو متحرك باتجاه الأشياء والظَّواهر الموجودة في الخارج، ما يتعلَّق منها بالحسِّ، وما يتعلَّق منها بالدّنيا، وما يتعلَّق منها بالرّوح، وما يتعلَّق منها بالاخرة، وهو حي، لأنَّهُ يتصدّى لأشياء موجودة، ولكلِّ شيء من هذه الأشياء معنى، هو أشبه ما يكون بحياة هذا الشيء نفسه فإن أصابه الإنسان بعقله فقد حقق معنى الفهم، واستقام البيان»[2].

ولذلك فالّذين لا يستطيعون أن يصيبوا معاني هذه الأشياء سواء ما كان يتعلَّق منها بالدنيا أو الاخرة، عابهم اللّه عزَّ وجلَّ، وهذا الأمر متحقق في أهل الكتاب. قال تعالى ﴿يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3].

المطلب الرابع: العقل بمعنى البصيرة والمعرفة:

أكَّد المحاسبيُّ هذا المعنى بقوله «والمعنى الثالث هو البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النَّافعة والضَّارَّة في الدُّنيا والاخرة، ومنه العقل عن اللّه تعالى»[4].

وكما أنَّ الفهم عند الحارث ظاهرة عقلية تتناول الأشياء في معانيها، فإنَّ البصيرة هي ظاهرة عقلية، ولكنها تختلف عن غريزة الفهم، إذ إنَّ البصيرة هي غريزة النفاذ إلى ما وراء الأشياء لمعرفة قيمتها الإلهية من ناحية، وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى، والإنسان ببصيرته قادر على أن يَتَعَرَّفَ عظيمَ قدرِ الأشياءِ النَّافعة في الدنيا والاخرة، وهذا هو معرفة العقل عن اللّه عزَّ وجلَّ[5].

---

(١) الفرقان/ ٤٤.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٥٣، المقدمة.

(٣) البقرة/ ٧٥.

(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢١٠.

(٥) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٥٣-١٥٤، المقدمة.

وإلى هذا المعنى، العقل بمعنى البصيرة، أشار ابن الجوزي عند الحديث عن معنى العقل، فقال: «معرفة عواقب الأمور التي تقود إلى قمع الشّهوة الدّاعية إلى اللذة العاجلة»[(١)].

وبعد بيان معنى العقل وأهميته في الكتاب والسنة وأقوال العلماء فيه ومعناه عند المحاسبي، نجد أنَّ المحاسبيَّ في مفهومه للعقل وإبراز أهميته لم يخرج عن الكتاب والسنة وأقوال العلماء، وأنَّ هناك تطابقًا كبيرًا بين مفهوم المحاسبي للعقل، ومفهوم الكتاب والسنة، وهذا يظهر من خلال استشهاده بالآيات القرآنية التي كان يدعم بها أقواله.

وهذا الارتباط الأساسي الواضح يؤكّد استقلاليَّة المحاسبيِّ في فكره وتميّزه من غيره من العلماء، وذلك من خلال اكتفائه ببيان مهمة العقل الوظيفيَّة، استلهاماً من القرآن الكريم والسنَّة النبوية، وابتعاداً عن التوجهات الفلسفيَّة اليونانيَّة المترجمة التي نظرت إلى العقل باعتباره جوهراً مجرَّداً.

المبحث الثَّالث

أقسام العاقلين

وبناء على المعاني التي أطلقها المحاسبي على العقل، فقد قسم العاقلين إلى أربع فرق: فرقتين مقبولتين، وفرقتين مرفوضتين أمَّا الفرقتان المقبولتان، فهما:

* **فرقة عقلت عن اللّه عزَّ وجلَّ عظم قدره**، قال المحاسبي واصفاً هذه الفرقة. «فرقة عقلت عن الله عزّ وجلّ عظم قدره وقدرته، وما وعد وتوعد فأطاعت وخشعت»[(٢)].

هذه الفرقة من الفرق التي عقلت عن اللّهِ عزَّ وجلَّ ما خلق، وتَتَدَبَّرُ ما أبدعه وصنعه، وتعرفُ قدر الأشياء النَّافعة في الدُّنيا والآخرة، وعقلت عظيم قدرته عزَّ وجلَّ، وأنه قادر على كُلِّ شيء، عقلت عن اللّه عزَّ وجلَّ ما وعد به عباده الصالحين، وتوعد به الكافرين، فعندما عقلت هذه الفرقة كلّ هذه الأمور، وعقلت عن الله عزّ وجلّ مراده، وعملت ما يرضيه

---

(١) أخبار الأذكياء، ابن الجوزي، ص٥.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢١٥.

عزّ وجلّ، فأطاعته بإخلاص من أجل مرضاته ونيل ثوابه، ثم خافت عقابه وعذابه أصبحت من الفرق النّاجية من عذاب اللهِ عزّ وجلّ يوم القيامة.

* **الفرقة الثّانية: «عقلت عن الله عزّ وجلّ ولكن ليس بدرجة الفرقة الأولى**، قال المحاسبيّ واصفاً هذه الفرقة: «وفرقة عقلت قدر الله عزّ وجلّ في تدبيره وتفرده بالصّنع، وعرفت قدر الإيمان في النّجاة بالتمسك به، وقدر العقاب في ضرره في مجانبة الإيمان، فلم يجحدوا كبرًا، ولا أنفة، ولا طلب دنيا لعقلها أنّ عاجل الدّنيا يفنى...»[1]

هذه الفرقة أقل تعقلاً من الفرقة الأولى، لأنّها عقلت عن اللهِ عزّ وجلّ قدر ما ينجيها من عذابه، وقدر ما يثيبها اللهُ عزّ وجلّ على ذلك الإيمان، وربما قصّرت في حقّ اللهِ عزّ وجلّ فلم تُؤدّ فرائضهُ كما يجب، وغفلت عن بعض ما يجب عليها تجاه الله، فأصابت بعض الذنوب والاثام، إلاّ أنّها عقلت عن الله عزّ وجلّ بالقدر الذي ينجيها من عذابه، وعقلت عظيم قدر الإيمان في النّجاة.

وقد أشار إلى ذلك المحاسبي بقوله «ولم تعقل عظيم قدر اللهِ في هيبته وجلاله، وعظيم قدر ثوابه وعقابه، في إتيان معاصيه والقيام بفرائضه، فعصت وضيّعت، وعقلت، ونسيت، إلاّ أنّها علمت عظيم قدر الإيمان في النّجاة، وعظيم ضرر الكفر، قد عقلته عن الله فهي قائمة به، دائمة عليه»[2].

أمّا الفرقتان اللتان رفضهما المحاسبي فهما:

* **فرقة عقلت البيان لكنّها جحدت كبراً وعناداً**، وقد أشار المحاسبي إلى هذه الفرقة ووصفها بقوله «وفرقة عقلت البيان ثم جحدت كبراً وعناداً. لطلب الدنيا، كما وصف إبليس أنه تَكَبّرَ وعاند كبرًا، وكذلك اليهود...»[3].

هذه الفرقة عقلت عن اللهِ عزّ وجلّ عقل بيان لزمتهم به الحجة، ولكنهم لم يعقلوا عن الله عزّ وجلّ عظيم قدرته وقدره، ولذلك كانت هذه الفرقة من الفرق التي جحدت من باب

(١) العقل وفهم القران، المحاسبي، ص٢١٦.

(٢) العقل وفهم القران، المحاسبي، ص٢١٦.

(٣) العقل وفهم القران، المحاسبي، ص٢١٥.

الكبر والعناد، كما فعل إبليس لما أمره الله بالسُّجود لآدم، فأبى ذلك عناداً وكبراً، فهو عقل الأمر، ولكنه رفض ذلك عناداً وكفراً، وهذا ما حصل مع اليهود أيضاً، كانوا يعلمون أنَّ القرآن حقٌّ، وأنه منزَّلٌ من عند الله عزّ وجلّ على محمّد ﷺ لكنهم عناداً وكفراً وجحوداً، رفضوا طاعة الرَّسول ﷺ. قال تعالى. ﴿**وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[1]، ولذلك لعقلهم الأمر والبيان الإلهي ألزمهم اللَّهُ الحجَّةَ يوم القيامة.

* **الفرقة المعجبة المقلّدة،** وهذه الفرقة من الفرق التي لم يقبل بها المحاسبيُّ، فقد وصفها بقوله: «وفرقة طغت، وأعجبت، وقلّدت، فعميت عن الحقّ أن تبينه ثمّ تُقِرَّ به، ثم تجحده، كبراً وطلب دنيا بعد عقلها للبيان، فظنت أنّها على حقٍّ ودين وهي على باطل وشرٍّ وضلال»[2].

هذه الفرقة لم يتحرَّكْ لديها عقل الفهم وعقل البصيرة، ولكنّها كانت أساساً مقلّدة مكابرة، تقلّد الأباء، وقد أعجبت برأيهم، دون أن تفهم معنى للحياة، ودون أن تدرك ببصيرتها ما وراء هذه الحياة، فعميت أبصارها وبصائرها عن الحقّ وعن قبول الحقّ، ثم جحدت الحقَّ مع علمها أنّه حقٌّ، ولكنَّهُ تقليد الآباء والكبر وحب الدنيا وطلبها أعماها عن قبول الحق، وهذا ينطبق على المشركين الذين رفضوا دعوة الرّسول ﷺ، وما كان رفضهم إلا كبراً وعناداً، ولذلك وصفهم اللّه عزّ وجلّ بأنّهم كالأنعام، بل أشدّ ضلالاً من الأنعام، قال تعالى. ﴿**إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾[3]، أي: إنّهم عقلوا أمر دنياهم فقط، ولو أنهم تركوا الإعجاب بالرأي وتقليد الاباء، لعقلوا عن اللّه عزَّ وجَلَّ، ولتدبَّروا ما يريد.

* **العاقل عن اللّه عزّ وجَلّ:**

بعد أن بَيَّنَ المحاسبيُّ أقسام العاقلين، وحدَّدَ صفات كلّ قسم، شرع في بيان من هو العاقل عن اللّه عزّ وجلّ، وحدَّد صفاته.

---

(١) البقرة/ ١٤٦

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢١٦.

(٣) الفرقان/ ٤٤.

فالعاقل عن اللّه عزّ وجلّ، في نظر المحاسبيّ، هو من كان يخاف اللّه عزّ وجلّ، ويتدبّر آياته، ويعظم قدرته وقدره، المفكر في آثار صنعة اللّه عزّ وجلّ، وهو الذي خاف عذاب اللّه وعقابه وما أعدّ الله لأهل معصيته، ورجا جنته، وطمع بها.

والعاقل عن الله عز وجل هو من فَرَّق بين الدنيا والآخرة، فعرف أنّ الدنيا زائلة لا قيمة لها عند اللّه عزّ وجلّ يوم القيامة، وأنّ الآخرة باقية، وأعد فيها لعباده من النّعيم المقيم، وهو من فقه عن اللّه عزّ وجلّ ما يحبّ وما يكره.

وقد بيّن المحاسبيُّ كلّ هذا حينما سئل متى يُسَمّى الرّجلُ عاقلاً عن اللّه عزّ وجلّ، فأجاب بقوله: «إذا كان مؤمنًا خائفًا من اللّه عزّ وجلّ، والدّليل على ذلك أن يكون بأمره قائمًا مجانبًا لما كره ونهاه عنه، فإذا كان كذلك استحقّ أن يُسَمّى عاقلاً عن اللّه عزّ وجلّ»[1].

ثم وصف الحارث المحاسبي العاقل عن اللّه عز وجل بصفات ثلاث هي: **الخوف من اللّه عزّ وجلّ، وقوةُ اليقين، وحسنُ البصر بالفقه عنه ممّا أحبّ وكره**، فقال: «ولكن قد يُسَمّى كاملاً في العقل عن اللّه عزّ وجلّ من غلب عليه من الأفعال التي كانت عن العاقل كاملاً من كانت فيه ثلاث خلال: الخوف من الله، والقيام بأمره، وقوة اليقين بما قال ووعد وتوعد، وحسن البصر بدينه عنه فيما أحب وكره ومن علم ما أمر به وندب إليه، والوقوف عند الشبهات التي سمى الله الوقوف عندها رسوخاً في العلم»[2].

فالعاقل عن اللّه عزّ وجلّ يجب عليه أن يكون دائم الخوف من الله، مقدراً عظمة من عصاه، وشدة عقابه وعذابه، وشدة عذاب جهنّم إن لم يعف عنه.

والعاقل عن الله عزّ وجلّ يدرك تمام الإدراك، ويوقن اليقين التّامّ الذي لا ظنّ فيه أنّ اللّه عزّ وجلّ سوف يثيب المحسن ويعاقب المسيء، وأنه سوف يوفي بما وعد به عباده الصّالحين الطائعين المطبقين لشرعه المنفذين لأوامره، وأنه سوف يعاقب من توعّدهم من العباد الذين ابتعدوا عن الطّريق الصّحيح، وخالفوا أوامره.

والعاقل عن اللّه عزّ وجلّ هو من كان فاهماً لدين اللّه عزّ وجلّ، عاقلاً عن اللّه ما أمر به

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢١٨

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٢٠

ونهى عنه، عرف الله سبحانه وتعالى، فتوقف عند حدوده وشبهاته، خاف اللّه في السّرّ والعلن، فأورثه اللّهُ عزّ وجلّ حسن البصر بدينه، وذلك بالفقه عنه ما أحبّ اللّه من الأعمال الصّالحة، وكره اللّه عزّ وجَلّ من الأعمال السيئة، فابتعد عن الشبهات التي تكون طريقاً لمعصية اللّه عزّ وجلّ.

ثُمّ بيَّنَ المحاسبيُّ أنّ النّاس متفاوتون في العقل عن اللّه عزّ وجلّ، وأنّهم غير متساوين في درجة العقل عن اللّه عزّ وجلّ، فقال: «بالعقل رغبوا ورهبوا، وزهدوا، وانتقلوا إلى الرّشد، وعلوا به في الدّرجات»(١).

المبحث الرابع
مصادر الحارث في العقل

لقد استطاع المحاسبيُّ أن يقف على معظم العلوم التي كانت سائدة في عصره، فقد أخذ من المحدّثين وعرف منهجهم، وأخذ عن الفقهاء وعرف منهجهم، وعاصر المعتزلة، واتجه إلى علم الكلام ودرسه، وذلك من أجل الرّدِ على مزاعم المعتزلة، وبهذا كان يجمع بين منهج المحدثين والفقهاء وأهل الكلام، وكان من زُهّادِ الصّوفيّةِ ومؤسس مدرستها، وهذه الفرقة كانت تؤثر الآخرة على الدنيا.

ونتيجة لهذا الأمر اختار المحاسبي طريقاً وسطاً يجمع فيه بين هذه المناهج.

أمّا مذهبه العقلي فقد سلك المحاسبيُّ فيه طريقاً وسطاً، واعتمد على أساس وتفرع عن هذا الأساس أمران، فالأساس هو الإيمان بالله، والأمران الآخران هما العلم والعقل.

وقد أكَدَ هذا بقوله: «كلّ زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه»(٢).

أي أنه يجعل الإيمان هو الأساس، والعلم والعقل يحكمهما الإيمان، وإنّما هما عاملان لتقوية الإيمان.

فالعقل أداة الإيمان، والنّاس يتفاوتون في تحقيق ذلك، قال المحاسبي مؤكداً هذا:

---

(١) الوصايا، المحاسبي، ص٨٦.

(٢) القصد والرجوع إلى الله، المحاسبي، ص٥٥.

«فإن تفاوت الزّاهدين على قدر صِحَّة العقول، وطهارة القلوب، فأفضلُهُمْ أعْقَلُهُمْ، وأعْقَلُهُمْ أفْهَمُهُمْ عن اللّه عزّ وجلّ، وأفهمهم عن اللّه أخوفهم من اللّه عزّ وجلّ، وأخوفهم من اللّه، أحسنهم قَبولاً عند اللّه عزّ وجلّ»[١].

أي جعل العقل علامة على الإيمان، وصاحب العقل السليم هو الذي يستطيع أن يتأمَّل في ملكوتِ اللّهِ عزّ وجلّ.

وهذا المعنى ذكره المحاسبي بقوله: «ومن عقل عن اللّه عزّ وجلّ ما قال، فقد استغنى به عن كلّ شيء وعزّ به من كلّ ذلّ»[٢].

وهكذا يتبين لنا أنّ المحاسبي في حديثه عن العقل لم يخرج عن الكتاب والسنة وأقوال السلف الصّالح والفقهاء والمحدّثين الذين أخذ عنهم، ولذلك جاءت مصادره على النحو الآتي:

*** القرآن وآراء المفسرين:**

ويظهر هذا من خلال استشهاد المحاسبيّ بايات كثيرة تدلُّ على العقل وإعماله من خلال التّفكُّر والتّدبُّر والتّأمُّل.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُو الأَلْبَابِ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٥].

وقد استشهد بهذه الايات الكريمة وبغيرها من اي التنزيل الحكيم في أثناء حديثه عن العقل، في كتابه (فهم القران). واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٦].

---

(١) القصد والرجوع إلى الله، المحاسبي، ص٥٥.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٣٠٧.

(٣) الرعد/ ١٩

(٤) البقرة/ ١٦٤.

(٥) يونس/ ٢٤، الرعد/ ٣، النحل/٦٩.

(٦) ق/ ٣٧

وذكر جملة من أقوال المفسرين في بيان معنى هذه الآية، من بينها قول مجاهد عن معنى «شهيد» شاهد القلب، ليس بغائب، فعندها شاهد قلبه الغيب، كرائي العين[1].

*** الحديـــث:**

ذكر المحاسبي جملة من الأحاديث التي يرويها بسندها عن الرَّسول ﷺ في العقل وفضله، ولكنَّ العلماء توقفوا عند هذه الأحاديث فبعضهم أخذ بها، وبعضهم ضَعَّفَها، وبعضهم قال: إنَّها أحاديثُ موضوعة لا يصحُّ منها شيء عن رسول الله - ﷺ - وقد بيَّنَّا ذلك عند الحديث عن العقل في الكتاب والسنة.

وقد رأى المحاسبيُّ أنَّ الأحاديث التي وردت في العقل صحيحة، وإن جاء بعضها بإسناد ضعيف، وأنَّ روحها تَتَّفق مع الإسلام ولا تعارضه، ومما روى (لا يقبلُ اللَّهُ صَلاةَ عَبْدٍ وَلاَ صَومَهُ وَلاَ حَجَّهُ وَلاَ عُمْرَتَهُ وَلاَ صَدَقَتَهُ وَلاَ جِهادَهُ، وَلاَ شَيئًا، مِمَّا يَقُولُ مِن أنْواعِ البِرِّ إذا لَمْ يكنْ يَعْقِلُ»[2].

*** أقـوال السلـف:**

تَأَثَّرَ المحاسبيُّ في حديثه عن العقل بأقوال من سبقه من السَّلَفِ الصَّالحِ حين تكلَّموا على العقل، وبينوا معناه، فقد تأثر المحاسبي بقول الإمام علي بن أبي طالب في حواره مع شخص حول وظيفة العقل يقول فيه: «ألستَ تقولُ: لا حول ولا قوة إلا باللَّه العليِّ العظيم، فقال السائل: بلى، قال تعرف تفسيرها؟ فقال: لا يا أمير المؤمنين، عَلِّمْني مما علَّمَك اللَّهُ، فقال علي: إنَّ العبد لا قدرةَ له على طاعةِ اللَّه عزَّ وجلَّ إلا باللَّه، ولا على معصيته إلاَّ به عزَّ وجلّ، وسأله أعقلت عن اللَّه؟ فقال: عقلت، فقال له: الآن صِرْتَ مسلماً، قوموا إلى أخيكم المسلم، وخذوا بيده»، وهذا في معرض حديثه عن القدرية[3].

---

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٣١٣.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٢١-١٢٢.

(٣) التبصير في الدين، أبو المظفر الاسفرايني، ص٩٤

والمحاسبيُّ يقول ما يشابه هذا القول: «لكلّ شيءٍ جَوهرٌ، وجَوهرُ الإنسان عقلُهُ، وجَوهرُ العَقْلِ التَّوفيقُ»[١].

يشير هنا إلى توفيق الله عز وجل وهي تساوي وتوازي قول الإمام علي. «إلاَّ بالله»، وهنا يُبَيِّنُ وظيفة العقل، وهي حسنُ الوقوفِ على نعم اللَّهِ عَزَّ وجلَّ لاختيار الأحسن والأفضل.

• أقوالُ الفقهاءِ والمتكلّمينَ:

وقد ظهر مثل هذا في كتابيه (ماهية العقل) و (فهم القرآن) وذلك حينما تصدى للرَّد على المعتزلة والفرق الأخرى، بعد إيراده أراءهم، ثم الرد عليها، وظهر هذا أيضاً في اهتمامه الشديد بالتعريفات الدقيقة للكلمات مثل: ما العقل؟ وما التوبة؟ وما الورع؟ وما الزهد؟ وهذا كله من أثار ثقافته الكلامية التي ظهرت في عصره[٢].

وبعد أن عرفنا المصادر التي استقى منها المحاسبيُّ كلامه على العقل، نلاحظ أنَّه لم يُقَدِّم العقلَ على القرآنِ، ولا على سُنَّةِ الرَّسول ﷺ ، وإنما حذر من الاعتماد على العقل كلَّ الاعتمادِ، لأنَّ للعقل حدوداً ينتهي عندها، وقد أكَّد هذا بقوله «والخبر يدلّ على صدق، فمن تناول قبل إحكام الأصل سفه»[٣]. ويقصد بالخبر هنا القرآن، والفرع العقل.

ويحذِّرُ أيضاً من الاعتماد على العقل فيما يَتَّصلُ بالسُّنَّة، فيقول «فالسنة لا تكتسب بالعقل، إنَّما تكتسبُ بالتَّمَثُّلِ بالرَّسول ﷺ وبالخضوع لأحكامِ القرآنِ»[٤].

المبحث الخامس

البحثُ العقليُّ عند المحاسبيِّ وأثره فيمن جاء بعده

يُعَدُّ العقل ركيزة البحث في المعرفة، وذلك أنَّ العقل يتأمَّل ويفكِّر ويتدبَّرُ، ويبحث

(١) الوصايا، المحاسبي، ص١٣٩.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٣٩.

(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٣٢.

(٤) أستاذ الزائرين، د. عبد الحليم محمود، ص٩٨.

ويصل إلى نتائج من خلال هذه المقدمات، وقد أمر الله سبحانه وتعالى الإنسان أن يفكر ويبحث ويتأمل بعقله، فقال سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِىءُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾(٢).

يطلب الله سبحانه وتعالى من عباده السَّير في الأرض، والتفكّر في خلق اللّه سبحانه وتعالى المتقن المحكم، وذلك من خلال إعمال العقل بالبحث والتفكير والتدبر والتأمل.

والقرآن الكريم يقدم العقل في صورة سهلة غير معقدة يقدمه عقلاً متأملاً في الطبيعة، دارساً ظواهِرَهَا، مفكراً فيما هي عليه من دقة ونظام وإحكام، حتى يصل إلى اليقين الثابت، ألا وهو معرفة خالقه سبحانه وتعالى، وأنه الواحد الأحد، وذلك من خلال البحث العقلي.

وهذا الأمر هو ماسار عليه المحاسبي إذ يَعُدُّ العقلَ وسيلةَ المعرفةِ، ويدعو إلى ربط العقل بالإيمان، وقد تكرر هذا في كلامه «عقل عن الله أياته في تدبيره»(٣).

والمحاسبي يؤكّد أنَّ المعرفة نتيجة للعقل، وليست هي العقل بقوله: «وقد زعم قوم أنَّ العقلَ معرفة نظمها اللّه، ووضعها في عباده، يزيدُ ويَتَّسعُ بالعلم المكتسب الدّال على المنافع والمضارّ، والذي هو عندنا أنَّه غريزة، والمعرفة عنه تكون»(٤).

ومنهج البحث العقلي الذي اتبعه المحاسبيُّ يظهر هذا بوضوح في الرِّسالتين اللتين قدمهما إلى النَّاس، وهما رسالة (في العقل)، ورسالة في (فهم القرآن) فقد عرف العقل، وبيَّنَ أنَّهُ يطلق على ثلاثة معانٍ، ثم قسم العاقلين إلى أربعة أقسام، ثم بيَّنَ بعد ذلك من هو العاقل عن اللّه عزّ وجلّ، وذكر أوصافه.

ولقد جَدَّ المحاسبي في مسألة البحث العقلي، وكما هو مبين في معاني العقل، فجعل من معاني العقل «الغريزة»، وقال به بعض العلماء أمثال الإمام أحمد بن حنبل، وغيره.

ونما هذا المعنى عند الحارث المحاسبي بالبحث العقلي، وزاد عليه كلمة (نور)، وذلك

(١) العنكبوت/ ٢٠.

(٢) الحج/ ٤٦.

(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٢٥.

(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٠٥.

حينما سئل عن العقل ما هو؟ قال: «هو نور الغريزة مع التَّجَارِبِ يزيد، ويقوى بالعلم والحلم»[1].

وقد تَوَصَّلَ المحاسبيُّ من خلال البحث العقلي إلى أنَّ العقل غريزة جعلها اللَّهُ سبحانه وتعالى علامة على البالغين من عباده، وأقام به الحجة عليهم، وبالبحث العقلي توصل المحاسبي إلى أنَّ العقلَ الغريزيَّ لا يُسْتَدَلُّ عليه إلا من خلال أفعال القلب والجوارح[2]، وأنَّ الأفعال الظاهرة هي وصورها الَّتي تُوصَفُ ما وراء العقل تتمثل بالأمور الآتية:

*** النُّطــق:**

ويقصد به الكلام المنظّم المتناسق المتماسك الذي ترتبط به النَّتائج بالمقدّمات، وهذا الارتباط يدلّ على أنَّ وراء ذلك عَقْلاً غريزيًّا[3].

*** الاستـدلال:**

وذلك عن طريق معرفة الأشياء، والتفريق بين هذه الأشياء مستدلاً عليها بما كان قد تعلم، وعملية الاستدلال عملية عقلية ظاهرية تدلُّ على العقل الغريزيّ[4].

*** الاختيــار:**

وذلك من خلال ما يفكر فيه الإنسان في هذه الدنيا وما بها من معطيات هذه الحياة الكونية، وعندما ينظر في أسباب هذه الحياة، ويتفكر فيما وراءها لا يجد الإنسان مفرًّا من الاختيار بين ما هو نافع وما هو ضارٌّ بالنسبة للدنيا والآخرة[5].

وهذه الأمور السَّابقة كلُّها تتعلَّق بما يُسَمَّى بالجانب النَّظريّ للعقل عند الحارث المحاسبيّ.

أمَّا ما يتعلَّق بالجانب العملي للعقل، وهو التطبيق العملي لما يتصل بالإنسان في حياته، وذلك من خلال العقل عن الله آياته والتفكر فيها، فيتمثَّل بالأمور الآتية.

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٤٧.
(٢) شرف العقل وماهيته، ص١٩.
(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص ١٥٠، المقدمة
(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٥١، المقدمة.
(٥) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٥١، المقدمة.

* **الفهم لإصابة المعنى:**

وهو البيان لكلّ ما يسمع من أمور الدُّنيا والدِّين، فالفهم ظاهرة عقلية تؤدي إلى إصابة المعنى من جهة، والقدرة على التعبير عن هذا المعنى من جهة أُخرى[1].

ويؤكِّدُ المحاسبيُّ هنا العقل العمليَّ، وهو أن يترجم المرء ما يسمعه ويعقله إلى واقعٍ عمليٍّ.

* **العقـل البصـيرة:**

والعقل البصيرة لدى الحارث المحاسبيِّ ظاهرة عقلية أيضاً، ولكنها تتعدَّى الأشياءَ الواقعيَّةَ إلى ما وراءها، وذلك من أجل بيان قيمتها الإلهية من ناحية، وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى[2].

وهو الذي أطلق عليه المحاسبيُّ العاقل عن اللّٰه عزَّ وجلَّ، الذي عقل عن الله قدرته وتسخيره لهذا الكون، وعقل وعده ووعيده، وذلك بالبحث العقلي وإعمال العقل.

وقد تنبه المحاسبي في عملية البحث العقلي إلى قضية العاطفة، وأنَّ على الإنسان أن يتخلَّص من هذه العاطفة، لأنها مفسدة للحكم على الأشياء وهذا ما أكده بقوله: «والحب والبغض إذا أفرطا أنقصا الاعتدال، وأفسدا العقل، وصَوَّرا الباطل في صورة الحقّ»[3].

ويقصد بالحبّ والبغض هنا، العاطفة، وذكر أنَّها تفسد العقل، ولذا يجب على الإنسان التخلّص من هذه العاطفة حتى يصل في بحثه العقلي إلى الحقّ والصّواب.

وإذا استطاع الإنسان أن يتخلّص من هذه العاطفة في حكمه على الأمور استطاع أن يكون في بحثه موضوعياً، غير متحيز لهذا الأمر انطلاقاً من عاطفته، وقد عَبَّر المحاسبيُّ عن هذا الأمر بقوله: «إنَّ الحُجَّةَ ظاهرةٌ بنورها على الشُّبهة»[4]. وهو ما أسماه المحاسبيّ الفهمَ والبصيرةَ.

---

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص١٥٣. المقدمة.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص ١٥٣. المقدمة.

(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص ٢٣٤.

(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٣٤.

وقد سلك المحاسبيُّ في بحثه العقلي، البحث في صفات اللّه عزّ وجلّ، لأنّها طريق إلى معرفة اللّه عزّ وجلّ إذ يقول «إنّ الباري سبحانه وتعالى ليس بغير صفاته، وصفاته متغايرة، صفات ذات وصفات معنى»[1]

وأمّا منهج البحث العقلي لدى الحارث المحاسبيّ فقد تميّزَ بطرحه مسائل في العقل، تحتوي على صلب المنهج العقلي الذي تَمَيَّزَ بِهِ الحارثُ.

وقصده من طرح هذه المسائل هو إعمال العقل، والبحث العقلي، حتى يتوصل الإنسان إلى معرفة اللّهِ عزَّ وجلَّ عن طريق أدلّة حِسّيّة مشاهدة، من خلال ما أبدع اللّهُ في هذا الكون، وأدلة سمعية نقلية بوحي من اللّه عزّ وجلّ.

قال المحاسبي «الحُجَّةُ حُجَّتانِ عيانٌ ظاهِرٌ، أو خبرٌ قاهرٌ»[2]. والمقصود هنا أنّ الإنسان بما أنعم اللّه عليه من نعمة العقل هو حجة عليه يوم القيامة، وسوف يحاسب الإنسان على أفعاله.

وهذه الحجة إمّا أن تكون ممّا يشاهده الإنسان في هذا الكون، وإمّا أن تكون بخبر من السّماء أوحى اللّهُ بِهِ إلى رسوله ﷺ.

والعيان الظاهر، هو ما يشاهده الإنسان في هذا الكون من تنظيم دقيق قد بلغ الغاية في الدقة، ويدلّ هذا على عظمة الخالق سبحانه وتعالى، وأنّ على الإسان أن يعمل عقله، وذلك بالتأمل والتفكر والتدبر، حتى يصلَ به عقله إلى خالق هذا الكون، وأنّ خالق هذا الكون واحد لا شريك له.

والخبر القاهر، هو وحي الله الذي أوحى به إلى رسوله ﷺ، وذلك من خلال التفكر والتدبر والتأمل بمدلول هذه الأيات وما تضمنته من قدرة اللّهِ عزّ وجلّ، والإنسان مطالب بأن يعقل ويفهم ما ورد في هذه الآيات، يختار بعقله ما يرضي اللّهَ عزّ وجلّ، ويكفل سعادته في الدنيا والأخرة.

وقد جعل المحاسبي العيان المشاهد والخبر القاهر، علةَ الاستدلال وأصله، فقال «والعيان والخبر هما علة الاستدلال، وأصله، ومحاله كون الفرع مع عدم الأصل وكون

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، ص٥٤٦.

(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٣٢

الاستدلال مع عدم الدليل، فالعيان شاهد يدل على غيب، والخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه»[1].

يؤكد هنا أنّ الكون وما فيه دليل على وجود الله سبحانه وتعالى، وكذلك القرآن وما ورد فيه من آيات محكمة دليل على سبحانه وتعالى، والاستدلال على وجود الخالق لا يكون إلا بهما: ولذا كانا هما الأصل.

والفرع هنا هو العقل، وهو الذي يستدلُّ، ولا معنى للعقل المستدل دونَ وجودِ علَّةِ الاستدلال، وهما الكتاب والكون.

والأخذ بالعيان الظاهر والخبر القاهر أحقُّ من الأخذ بالعقل وأولى، وهذا الكلام من الحارث لا ينفي البحث العقلي، وانما يثبت له حقه في البحث، والتفكير والاعتبار والتأمل حتى يعقل عن الله عزَّ وجلَّ، إذ يقول: «وربّ حَقّ أحقّ من حقّ»[2].

ثُمَّ أَكَّدَ الحارث المحاسبيُّ البحث العقلي «العقل العملي» وهو التطبيق العملي الحياتي لما يعقل الإنسان عن ربه عزّ وجلّ، من خلال التأمل والتدبر والتفكر، إذ لا معنى للعقل النظري عند المحاسبي إذا لم يترجم الجانب النظري إلى واقع عملي في حياته، وقد أكّد هذا بقوله: «وما تَدَبُّرُ آياته إلاَّ اتِّبَاعُهُ بعقله، أَمَّا واللَّهِ ما هذا بحفظِ حروفه، وإضاعةِ حدوده، حتى إنَّ أحدهم ليقول: «إني لأقرأ القرآن فما أسقط فيه حرفاً، وقد واللَّهِ أسقطه كلُّه، فما يرى له القرآن في خلق ولا عمل»[3].

فالإنسان الذي لا يعقل عن الله سبحانه وتعالى كلامه، ولا أوامره ونواهيه، ولا يرى أثر ذلك في أخلاقه العملية في حياته اليومية، لا يسمى إنساناً عاقلاً، لأنه لم يعقل عن الله عزَّ وجلَّ عظيم كلامه، ولذا يجب على الإنسان أن يتحلَّى بالأخلاق القرآنيَّة التي دعا إليها، وأن من يفعل ذلك ويسلك الطريق المستقيم ضمن الله له طريق السَّلامة والسُّلوك للطريق المستقيم، قال المحاسبي: «ثم أخبرهم أنَّ اتّباع ما فيه سلوك للصراط المستقيم، والنور المبين والعصمة لمن تمسك به من كل هلكة وشفاء لما في الصدور»[4]. وقد أَكَّدَ اللَّهُ سبحانه وتعالى هذا الأمر، فقال: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى﴾[5].

(١) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٣٢.
(٢) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٣٢.
(٣) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٧٦.
(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص٢٧٦.
(٥) طه/ ١٢٣.

وبناء على هذا فالإنسان الذي يعمل عقله، بالبحث والتفكر والتأمل والتدبر، وذلك بعقله وفهمه عن الله عز وجل اياته، هو الإنسانُ الّذي يصل إلى السّعادة في الدنيا والآخرة.

أَثَرُ المحاسبيِّ في بعضِ من جاءَ بعده من أئمةِ الإسلامِ

أَكّدَ المحاسبيُّ أهمية تربية العقل، لما له من أثر متميز في إنماء الفكر الإسلامي، وقد كان أثر تربيته واضحاً في بعض العلماء الذين جاؤوا من بعده، إذ اعتمدوا اعتماداً كبيراً في تربيتهم العقلية والبحث العقلي على ما جاء به المحاسبي.

وقد كان تأثرهم هذا نابعاً من أنَّ المحاسبيَّ كان قويَّ الحجةِ، وذلك بسبب نزعته الكلامية التي كان قد تبناها في أثناء ردوده على المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن الذين تأثروا بنزعة العقل عند المحاسبي، السري السقطي[1]، الذي يؤكّدُ أهمية تربية العقل تربية صحيحة، وذلك بالاعتماد على الكتاب والسنة، وهذا الأمر هو ما يؤكده المحاسبي في بحثه العقلي كما أسلفنا، كما تأثر بالمحاسبي تأثراً بالغاً في الزهد والأدب فمن كلامه: «مَنْ عَجزَ عن أدبِ نفسه كانَ عَنْ أدبِ غيره أعْجَزَ»[2].

وأمّا أبو بكر بن أبي الدنيا فيَعُدُّ العقلَ غريزةً وضعها الله تعالى في خلقه، وهذا ما ذهب إليه كذلك المحاسبي[3][4].

ومن الذين تأثّروا بهذا الفكر كذلك ممن جاؤوا بعد المحاسبي أبو حامد الغزالي[5] الذي نقل كثيراً من كلام المحاسبي في العقل، كما هو من غير تغيير للألفاظ، وقد اتفق مع المحاسبي في كثير من تقسيمه للعقل وبيانه لهذه الأقسام، ومثال ذلك أخذه عنه القول. إنَّ العقل غريزة، وتفاوت الناس في عقولهم والقول بنور البصيرة، ومعظم ما ورد عند الغزالي في موضوع المهلكات منقول من كتاب (الرعاية لحقوق الله) للمحاسبي، وقد

---

(١) سري بن مغلس السقطي كنيته أبو الحسن شيخ الجنيد وأستاذه، صحب معروفاً الكرخي، توفي ٢٥١ (طبقات الصوفية، السلمي، ص٤٨).

(٢) طبقات الصوفية، السلمي، ص٥١، ٥٥.

(٣) أبو بكر بن أبي الدنيا المحدث العالم الصدوق القرشي الأموي صاحب التصانيف توفي ٢٨١هـ انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٦٧٧/٢-٦٧٨.

(٤) العقل وفهم القرآن، المحاسبي ص٢٠٢.

(٥) أبو حامد محمد الغزالي فقيه شافعي مشهور، صنف كثيراً في التصوف والذكاء وسائر العلوم، انظر ترجمته في العبر في أخبار من غبر، الذهبي ٣٨٧/٢

فصّل الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) هذه الأمور[1]. وتوّج ذلك التأثر في كتابه (المنقذ من الضلال).

وكذلك التقى ابن الجوزي[2] مع المحاسبي في بعض القضايا في التربية العقليّة، منها أنَّهُ أطلق على العقل أنَّهُ غريزة، وفي حديثه عن ثمرة العقل وفائدته كان مطابقاً تماماً لما ذكره المحاسبي، وكذلك في تعريف العقل وما إلى ذلك من هذه القضايا[3].

فالمحاسبي في تربية العقل، قد وَضَعَ للعقل ضوابطَ متمثلةً بالابتعادِ عن العنادِ والمكابرة والجحود وتقليد الآباء، لأنه يريد عقلاً مفكراً عاملاً، باحثاً، لا عقلاً متبعاً مقلّداً، يفكر عنه غيره، لأنّ العقلَ المقلّدَ المتّبِعَ لا يمكن أن ينمي الفكر، ولا أن يثريه، ويضيف إليه شيئاً جديداً.

وهكذا ظهرت الأصالة والعمق في فكر المحاسبي من ناحية العقل، في أثناء حديثه عنه وعن معانيه وتقسيمه للعاقلين، ومعنى العاقل عن اللّهِ... الخ.

---

(١) انظر في ذلك، إحياء علوم الدين، الغزالي، ١/٨٥، ٨٧، ٨٩، ج٣ معظم الكتاب.

(٢) أبو الفرج، القرشي البغدادي، الواعظ المتقن، صاحب التصانيف الكثيرة في مختلف العلوم، توفي سنة ٥٩٧هـ انظر ترجمته في شذرات الذهب في أخبار من ذهب ابن عماد الحنبلي، المجلد الثاني ٣٢٩/٤

(٣) ذم الهوى، ابن الجوزي ص٥، ١٠، أخبار الأذكياء، ابن الجوزي ص٥.

نتيجة البحث

يمكننا أن نحصر النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث بالنقاط الآتية:

١- انطلاق المحاسبي في معظم مؤلفاته وكتاباته من حاجات المجتمع ومراعاته لها، مع تركيزه على نشر الخلق الحسن.

٢- التزام المحاسبي فيما قررّه من آراءٍ بالكتاب والسنّة.

٣- جعل المحاسبي للعقل معانيَ ثلاثةً هي: الغريزة، والفهم لإصابة المعنى، والبصيرة والمعرفة

٤- اهتمامه بالتربية العقلية والتركيز عليها، داعياً الإنسان إلى البحث والتَّفَكُّرِ والتأمل وإعمال العقل، لما للعقل من أثر كبير في توجيه الفرد وتربيته واكتساب العلم والمعرفة.

٥- تقسيم العاقلين إلى فرق أربع فرقتين مقبولتين، وفرقتين مرفوضتين

٦- تأثر بعض العلماء الذين جاؤوا من بعد المحاسبي بالبحث العقلي عنده.

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين

ثبت المراجع

١- الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، صححه هلموت ريتر، (د. ت) ط٣، دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٢- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط ٤، ١٩٧٨، المكتب الإسلامي/ بيروت.

٣- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط ٨، (د. ت) مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

٤- ابن الجوزي أخبار الأذكياء، تحقيق محمد موسى الخولي، (د. ط) ١٩٨٠، (د. ت) (د. م).

٥- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط١، ١٩٦٢، (د. ن) (د.م).

٦- ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، ١٩٦٦، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٧- ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق د. زينب إبراهيم، (د. ط)، (د. ت)، دار الكتب العلمية/ بيروت.

٨- ابن الجوزي، صيد الخاطر، (د. ط)، (د. ت)، دار الكتب العلمية/ بيروت.

٩- ابن حبّان، محمد بن حبان، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق محيي الدين الخطيب، ط١، ١٩٧٥، دار الكتب العلمية/ بيروت.

١٠- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، (د. ط)، ١٣٢٥-، دار المعارف/ بيروت.

١١- الخضري، محمد بك، تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية) (د. ط)، (د. ت) المكتبة التجارية الكبرى/ مصر.

١٢- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تصحيح محمد سعيد، (د. ط)، (د. ت)، دار الكتاب العربي/ بيروت.

١٣- ابن خلكان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (د. ط)، (د. ت)، دار الثقافة/ بيروت.

١٤- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، كتاب العقل وفضله، تحقيق لطفي محمد الصغير، دار الراية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٥- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، العقل وفضله، تحقيق لطفي محمد الصغير ود. نجم عبد الرحمن، ط١، ١٩٨٩، دار الراية/ الرياض.

١٦- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، ١٩٨٤، مؤسسة الرسالة/ بيروت.

١٧- الذهبي، العبر في أخبار من غبر، تحقيق محمد سعيد زغلول، ط١، ١٩٨٥، دار الكتب العلمية/ بيروت.

١٨- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط٦، ١٩٨٤، دار العلم للملايين/ بيروت

١٩- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، ط٢، (د. ت)، دار المعرفة/ بيروت.

٢٠- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (د. ط)، ١٩٨٣، دار المعرفة/ بيروت.

٢١- العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (د. ط)، (د. ت)، مؤسسة مناهل العرفان/ بيروت.

٢٢- ابن عماد الحنبلي، عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (د. ط)، (د. ت)، التراث العربي/ بيروت.

٢٣- الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، (د. ط)، (د. ت)، دار المعرفة/بيروت.

٢٤- المحاسبي، الحارث بن أسد، الرعاية لحقوق الله، تحقيق د. عبد الحليم محمود، (د. ط)، ١٩٨٤، دار المعارف/ بيروت.

٢٥- القصد والرجوع إلى الله، تحقيق عبد القادر عطا، (د. ط)، ١٩٨٠، دار التراث العربي/ بيروت.

٢٦- المحاسبي، العقل وفهم القران، تحقيق حسين القوتلي، ط٢، ١٩٧٨، دار الفكر/ بيروت.

٢٧- المحاسبي، الوصايا، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، (د. ط)، (د. ت)، مكتبة محمد علي صبيح/ القاهرة.

٢٨- محمود، عبد الحليم، أستاذ الزائرين، المحاسبي، (د. ط)، (د. ت)، دار الكتب الحديثة/ القاهرة.

المَثَلُ وَاسْتِعْمَالاتُهُ فِي نَقْدِ رُواةِ الحَدِيثِ

أ. د. محمد علي قاسم العمري*

ملخص البحث:

نَبَّهَ البحثُ على أهميَّةِ المثلِ بوصفِهِ واحدًا من أساليبِ الكلام عِندَ العربِ، ونَوَّهَ بما له من مكانةٍ كريمةٍ تليق به في النُّصوص الشَّرعيَّة، وأشارَ إلى عناية الأمَّةِ به، وما له من مقامٍ عَلِيٍّ عند المشتغلينَ بعلوم العربيَّةِ، وما أُلِّفَ فيه من مصنفاتٍ جليلةِ القَدْرِ.

وأبرز البحثُ، وذلك بيتُ القصيد، عنايةَ المحدِّثين بالأمثال، لما لها من أثر في النفوس وقدرة على السَّيرورة في الآفاق، وكشفَ النقابَ عن توظيفِ علماء الجرح والتَّعديل لها في الحكم على الرُّواة بما هم أهله من أوصاف المدح أو الذَّمّ، وأورد نماذجَ من الأمثال التي استعملها علماء الجرح والتَّعديل في هذا المضمار على سبيل المثال لا الحصر، وبَيَّنَ أنَّ استعمالها كان في أغلب الأحايينِ في الأحكام الدَّالَّة على المبالغة في الجرح والتَّعديل، وقلَّما استعملوا المثل فيما دون ذلك.

(*) أستاذ بكلية الشريعة - جامعة اليرموك - إربد - الأردن.

البحث:

تمهيد :

الحياة بطبعها معاناة، لأنّها تقوم على التّفاعل بين الإنسان والإنسان الذي قد لا يتفق معه في الهدف والميول والاتجاهات ومنهج التعامل مع مظاهر الخلق الأخرى، إذ يتفاوت النّاس في ذلك كلُّ التفاوت، فضلاً عن أمور كثيرة أخرى أكّدت أنّ هذا الأمر من سنن الله تعالى في هذا الكون، وصدق الله إذ قال. «﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[١].

والنّاس كلُّ النّاس يشتركون في هذا المعنى، لكن يبقى لكلّ أمة عقيدتها ومنهجها ونظرتها إلى الحياة، بمعنى أنّ ميزان القيم الذي تتعامل به أمة قد لا ترى أخرى العمل به، ولا صَلاحِيّتَهُ معياراً تقاس به تجارب الأمم، ولا الوقائع والأحداث التي عاشتها، ولا يمكن اعتماده ضابطاً لمقياس قدر الشّقاء أو السّعادة، أو الحضارة أو الانحطاط الذي وصلت إليه هذه الأمة أو تلك.

ومع كلّ ذلك فإنّ هناك بدهياتٍ وقواسمَ مشتركةً يجتمع عليها بنو البشر، بالنظر إلى ما حباهم الله سبحانه من العقل وإعمال النظر، كالاتفاق على أنّ الصّدق فضيلة، والكذب رذيلة، وكالاتفاق على مدح الشّجاعة والكرم باعتبارها أوصاف كمال، وذم الجبن والبخل بوصفها نقائصَ...

لهذا فقد تكفّلت كلُّ أمّة برصدِ أحداثِهَا، ومجرياتِ أيّامها، وعلى وجه الخصوص تلك الوقائع التي تركت أثاراً واضحةً على حياة أفرادها، على اختلافها وتنوعها زماناً ومكاناً، وكان لأهل الفهم والوعي قَصَبُ السَّبق في تسجيلِ ذلك، كما هو حال أهل الأدب والتّاريخ والاجتماع، وباقي من تبقى مِمّنْ لهم عنايةٌ بأحوال الأمم وتجارب حياتها، وإن كانت عناية كلّ من خلال نظرته وفلسفته في الحياة، لكن رائد الجميع في ذلك بيان واقع الحال، وإن اختلفوا في بيان الأسباب، وتفسير الظواهر، والقدرة على تصوير ذلك الواقع.

ويبدو أنّ أهل التاريخ كان لهم النصيب الأوفى في رصد هذا الواقع بكلّ معطياته، لكن

١- سورة البلد اية رقم٤

غيرهم كأهل الأدب مثلاً كان لهم حضور واضح في هذا المجال، ولا ريب أنَّ للتخصص هنا أثرًا واضحاً في تحديد هذا الاتجاه، لأنَّ ما يعني أهل الأدب قد لا يعني أهل التاريخ الذين يحرصون في العادة على تسجيل الأحداث، والتجارب بكلِّ تفصيلاتها.

اهتمَّ الأدباء بواقع الأمة في ميدان واحد من ميادين تلك التَّجربة، وهو الأدب بما تحمله هذه الكلمة من شمول، فكانت اللغة بفقهها، ودلالات ألفاظها، وحسن الصياغة لها، وتوظيف تلك الألفاظ لخدمة المعاني هي الغاية، فاهتمُّوا بالنظم، كما هو الحال في ميدان الشعر، وبالنثر في مجالات كثيرة، وكان المثل واحداً منها باعتباره صورة فنية راقية بكلِّ معطياتها، ولكونه تجسيداً لصورة من صور الحياة المعاشة بلغة مقتضبة دالَّة.

والمثل من جوامع الكلم، وهو ما جعله أكثر شيوعاً عند العامة والخاصة، ووجد من القبول ما لم تجده بعض ألوان الخطاب الأخرى، لسهولة تداوله من جهة، وصدق دلالته من جهة أخرى، فضلاً عمَّا فيه من البيان الذي يُقرع به الخصم، فهو كالسَّيف في بعض الأحيان، وربما كان أبلغَ أثرًا، وكالسلسبيل في حقِّ من يُثنى عليه.

المثلُ في النُّصوص الشَّرعيَّة وعنايةُ الأمَّة به

استعمل القران الكريم المثل لما فيه من عمق التَّجربة، إذ المخاطب أولى بالانتفاع بتجارب السابقين، وصدق الله سبحانه حيث يقول ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٢] - «وقد صنَّف غير واحد في الأمثال في القران الكريم، منها ما هو مطبوع، ككتاب الحافظ ابن قيم الجوزية، ت ٧٥١هـ. ولم يفت النبيُّ ﷺ، وهو أبلغ العرب وأفصحهم، أنْ يعتمدَ المثل في نشر دعوته، وهو أعرف بالعرب من غيره، وبما يعشقون من أساليب البيان وهو أدرى بما يؤثِّرُ في نفوسهم، فصدق إذ قال. (إنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً، وَإنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْراً)[٣]، حتى صار قوله هذا عند العرب مثلاً. قال الميداني: «ومعناه أنّ بعض البيان يعمل عمل السِّحرِ، والسِّحرُ إظهارُ الباطلِ في صورة الحقّ، والبيان اجتماع الفصاحة والبلاغة، وذكاء القلب مع اللسن، وإنما شبه بالسحر لحدَّة عمله في سامعه، وسرعة قبول القلب له، ويضرب في استحسان المنطق، وإيراد الحجة البالغة»[٤]. وللنبي ﷺ من مثل هذا الكلام اللطيف كثير، صَنَّفَ فيه الإمام الرامهرمزي ت ٣٦٠هـ كتاباً حافلاً، سماه الأمثال في الحديث النبوي، وهو مطبوع(*)، وكيف لا يكون كذلك ﷺ وهو من هو في العلم والفهم، وعمق التجربة، والخبرة بأحوال الناس وطبائعهم، والدراية بأسباب الشَّقاء والسَّعادة، وبكلّ ما من شأنه رفع مكانة الأمة.

وقد رصد المتقدمون والمتأخرون هذه الأمثال، وما فيها من العظة والحكمة، وصنَّفوا فيها الكتب، وأبدعوا في طرق عرضها، وتبويبها على هذا النَّحْو أو ذاك، وعادوا بها إلى ذلك الحدث الذي وَلَّدَ هذا المثل في حينه، ومن قاله، وفي حقّ من قيل، ومن يقال فيه في

٢- سورة إبراهيم آية رقم ٢٥

٣- أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب ما جاء في الشعر بلفظ «وإنَّ من الشعر حكماً» ٣٠٢/٤ وقد قاله النبي ﷺ حين وفد عليه عمرو بن الأهتم، والزبرقان بن بدر، وقيس بن عاصم، فسأل عليه الصَّلاة والسَّلام عمراً عن الزبرقان، فقال في وصفه كلاماً بليغاً، فقال عليه الصَّلاة والسَّلام ذلك. انظر الميداني، مجمع الأمثال ٧/١ (والحديث في صحيح البخاري ٤٢/٨ «هيئة التحرير».

٤- الميداني، مجمع الأمثال ٧/١

(*) وللحكيم الترمذي (ت نحو ٣٢٠هـ) كتاب الأمثال من الكتاب والسنة، وللدكتور محمد جابر الفياض كتاب في مجلدين وهو الأمثال في الحديث. (هيئة التحرير).

مستقبل الأيَّام وإن اختلفت مظاهر الحدث، لكن يبقى ظلُّ المثل هو السَّائد والرَّائد كلما تجدد وحيه أو ما بَقِيَ معناه.

صَنَّفَ كثيرون من علماء هذه الأمة في الأمثال، كابن سلاَّم ت ٢٢٤هـ، وأبي هلال العسكري ت بعد ٣٩٥هـ ، والميداني ت ٥١٨هـ في كتابه الموسوم بمجمع الأمثال، وكم كان كتابه جميلاً، ومثله فعل الزمخشري ت ٥٣٨هـ، وقصد البكري شرح تلك الأمثال في كتابه فصل المقال... وهكذا تنوَّعت كتب الأمثال، واختلفت باختلاف الهدف منها، وكان الغرض منها جميعاً خدمة هذا المثل توثيقاً لنصّه، أو بياناً لأسبابه وإمكانات توظيفه... مما يدلّ على أنَّ لهذه الأمة من مجامع الحكمة هذه رصيدًا يصعب على الكتب استيعابه، لأنَّ تجاربَ الأمةِ أكبرُ من أنْ تُحْصَرَ كمًّا وكيفًا، فكتب اللغة مثلاً وإن بينت معاني المفردات في استعمالات العرب على الحقيقة، فإنَّ استعمالات كثيرة، وأساليب شتى خرج بها العرب في الألفاظ عن حقائقها، وكان من الصَّعْب العسير تدوين كلّ ذلك والتصنيف فيه، وإنَّ ما قيدوه في ذلك له أهميةٌ كبيرةٌ، وشأنٌ عظيمٌ وتغطية لحاجات النَّاسِ، لكن وحي المعاني أوسع بكثير، ولا يدخل تحت حصر.

المحدّثون والمثل

قد لا يكون لكثير من المحدّثين عناية واضحة بالمثل باعتباره واحداً من أساليب التخاطب عند العرب، اللهم إلا من كانت لهم باللغة والأدب صلة خاصة، ولذلك قلّت عنايتهم به إلى حدٍّ ما ـ بالنسبة لغيرهم ـ. وإن وجدنا لهم في ذلك بعض عناية، كالذي فعله الرامهرمزي في تصنيفه لكتابه الأمثال في الحديث النبوي، ولا يعنينا هنا ذكر ما صنف في ذلك، لكني أود أن أخلص إلى أنّ المحدثين وإن لم يكن لهم أثر بارز في مجال التصنيف في الأمثال والتنوع فيه، إلا أنهم كانوا من أكثر الناس إدراكاً لأهميته، وضرورة استخدامه، والانتفاع به كلما دعت إلى ذلك الحاجة، وهو ما يفسر كثرة تلك الأمثال في بطون كتب الحديث، ولا سيما تلك التي ترتبط باللغة بشكل وثيق، فضلاً عن كتب الرجال، وشروح الأحاديث، وغيرها مما كانت العناية به منصبة على توظيف هذه الأمثال في خدمة علم الحديث بشكل أو بآخر، شأنهم في ذلك شأن كلّ من تأثّروا بهذا اللون من الخطاب في ظلّ بيئتهم وثقافتهم.

وكان مما استرعى الانتباه استعمالُ المحدِّثينَ للمثل في مجال هو غاية في الأهمية، وهو علم الجرح والتعديل. وهذا العلم له قواعده وضوابطه، وطبيعته الخاصّة به، ويتناوله كبار المحدثين بقدر كبير من الاحتياط والحذر، ويتخيرون من الألفاظ والتراكيب في وصف الرُّواة ما هو أدلُّ من غيره على تحديد أهليته للرواية، من غير لبس أو تداخل بين عبارة وأخرى، وهذا ما حمل بعضهم على توظيف المثل في هذا الميدان أعني نقد الرواة، لأنّ عبارته دالّة منتقاة...

لقد استرعى انتباهي استخدام المحدثين للمثل هنا، وربما استشكلتُ بعضاً من ذلك، مما أضطر معه لمراجعة كتب اللغة والأدب بقصد فهم المعنى وبيان المراد، وربما تبادر إلى الذهن ابتداء معنى غير الذي قصد من هذا المثل، فإذا بالمثل بعد البحث له دلالة أخرى، والرأي في ذلك لأهل الشأن على أن بعض النقاد ربما فضّل استخدام المثل عدولاً منه عن الجرح الصّريح أحياناً، فاستخدم الأمثال وألفاظ الكناية الأخرى تأدباً، وهو دليل خلق وعفة لسان.

لذا فقد شرعت في كتابة هذا البحث لا بقصد ذكر تلك الأمثال على سبيل الحصر في

استعمالات المحدثين، وإنَّما بهدف تأكيد عناية المحدثين بالمثل وحدود تلك العناية، وإمكانات استخدامه باعتباره خلاصة تجربة تصلح لأن تمثل حكماً يصدق على حالة ما، بالنظر لما فيه من بلاغة في القول، وإصابة في المعنى، وجودة في التشبيه، ثمَّ حَرَصت على تناول المحدثين للمثل في نقدهم لرواة الحديث، ولو على سبيل الاختصار.

المثل واستعمالاته في نقد الرُّواة:

إنّ جلّ عناية المحدّثين تمثلت في خدمة النَّص النَّبويّ الكريم، من حيثُ توثيقُ النَّصّ، وتأكيد نسبته للنبي ﷺ، أو نفيه عنه، ومن ثَمَّ بيان مراده ﷺ باعتباره مقصد الشارع.

لهذا لم يأل المحدّثون جهداً في استخدام كلّ الآليات التي تمكنهم من تحقيق هذا الغرض، ووجدوا في المثل من المواصفات ما شجعهم على استخدامه، وخاصة في مجال وصف الرواة، وبيان إمكاناتهم في مجال رواية الحديث، بل كانوا أكثر تحمساً لتوظيف هذا المثل في أحكامهم على الرواة، وهذه الأحكام عادة غاية في الاختصار، وربما كانت لفظة واحدة مجردة من غير إضافة، فهم في هذا مع القول المشهور. خير الكلام ما قلّ ودلّ.

كما لا يخفى أنّ في شيوع المثل حتى قالوا كالمثل السَّائر، لسرعة انتشاره – ما دفع المحدثين إلى الإفادة منه، وهو أقرب إلى ذهن السَّامع، ولا نحتاج معه في كثير من الأحايين إلى التكلّف في فهم المراد... فأخذ المحدّثون منه بنصيب.

دوافع استعمال المثل في نقد الرُّواة:

إنَّ طبيعة المثل في مبناه ومعناه دفعت كثيراً من المحدّثين، ولا سيما أولئك الذين تذوقوا جمال العربية إلى استعمال المثل في وصف الرواة، فالمثل من حيث عبارته كلام غاية في انتقاء ألفاظه، وحسن صياغته، وملاحة تعبيره، وتناغم ألفاظه، حسن الوقع على الأذن، فتتشنف له الآذان، وتتمتع به الأسماع لما فيه من موزون الكلام، فضلاً عمَّا فيه من روح الدُّعابة، وخفة الظّل، ومتعة في الترديد... ومثل هذا لا يحسن بصاحب الذوق تجاوزه، بل هو به أجدر للتدليل على ما في أعماق نفسه، ومكنون صدره.

هذا من حيث مبناه، وأمَّا معناه فهو مثل ذلك وأحسن، فعبارته دالَّة على إيجازها، لأنَّه يمثّل صورة صادقة تعكس واقعاً معيناً، بل هو تعبير حيٌّ، يجسّدُ الحقيقة التي نطق بها الحكماء وأصحاب الدِّراية ممن رصدوا واقع الأمة، بلغة حيَّةٍ دالَّةٍ على عمق التجربة

وامتدادها، بل هو سجلٌ حافلٌ يدلّ على مدى ما بلغته الأمة من درجات الوعي وسبل التفكير، وهو من خير ما قلّ ودلّ، وذلك لجملة اعتبارات منها:

(أ) غالباً ما يكون المثل ثمرة لتجربة طويلة، كلّفت صاحبها الكثير من المعاناة، وإنعام النظر، وإطالة التدبر، حتى جعلته يختزل تلك التجربة في عبارة موجزة دالّة على عمق تلك التَّجْرِبَةِ، وقيمةِ تلك الثمرة.

(ب) غالب الأمثال صورة دقيقة للواقع المعاش، ونتاج لصراع دائم رسمته الأحداث في أذهان ذوي العقول، الحريصين على تدبر الأمور، واستخلاص العبر، والسّعيد من اعتبر بغيره.

(ج) المثل موضوعي في حقيقته، فهو أثر لتفاعل الأحداث بكلّ معطياتها، على أرض الواقع، وليس خيالاً يصعب وجوده أو تصوره، ومن ثَمَّ وجد سبيله إلى أذهان كلّ النّاس على تباين وعيهم وقدراتهم، وهذا ما جعله أكثرَ توطيناً في النفوس، وأبلغَ في الأفهام.

(د) إنّ المثل ثمرة عقلية لا يحسن التعبير عنها إلا أصحاب العقول والفطنة والنباهة ممّن ملكوا من الحسّ والذّوقِ والشّفافية وملكة الجمال ما مكّنهم من رصد تلك التّجْربة وتصويرها في هذا القالب الفني الجميل، حتى بات حكمة يتمتع بذكرها وسماعها العقلاء.

(هـ) إنّ المثل للاعتبارات السّابقة وجد السّبيل إلى كلّ الأذهان، والتّرديد على كلّ لسان، فهو ملحة من الملح، أو طرفة، أو نظم جميل، أو حكمة نافعة وقل في ذلك ما شئت.

لهذه الأمور وغيرها وجدنا علماء الجرح والتّعديل ممّن وظّفَ المثل في خدمة علمه، وهم في ذلك مع غيرهم تبع لسيد الأوّلين والاخرين محمّد ﷺ، ومقام الجرح في ظلّ الإسلام مقام تضيق به النفس، ولو لم يكن في الجرح نصح للأمة ما فعلوه، فهم وإن كان المثل متعة في السمع، وتندفع له النفس، لكنهم في ذلك كارهون... وهم بالمثل أكثر فرحاً، وأشد تمتعاً واندفاعاً حين يكون في مقام التعديل، فيجمعون بين مدح من يستحقّ الثناء، وهو مظهر من مظاهرالوفاء، وإحقاق الحقّ، وبين التمتع بذكر المثل، وما يترتبُ عليه من بواعث التّدبر والسّرور.

بعض الأمثال واستعمالها في الجرح والتَّعديل

كنت خلال مطالعتي لعبارات الجرح والتَّعديل في كتب أهل هذا الفنّ، قد وقفت على بعض الأمثال التي قيلت في حقّ بعض الرواة إمَّا مدحاً أو ذمّاً وقد استوقفني بعضها، ودعاني إلى النظر في بعض كتب اللغة والأدب بغية تحديد المراد منها، ووجه الذكر لبعضها في حقّ من ذكر فيه، فجمعت في ذلك قدراً غير كبير، ولم أحرص على تتبع ذلك على سبيل إحصائه، وكان مما تيسر لي جمعه: قولهم:

(١) أَحَدُ الأَحَدِيْنَ(٥):

يقال: فلان واحد الأحدين ، وواحد الأحاد، وأحد الواحدين، ويقال. هذه إحدى الإحد، والتأنيث للمبالغة، بمعنى الداهية... كما يقال أتى بإحدى الإحد، أي: بالمنكر العظيم... قال ابن الأعرابي. «هو من أبلغ المدح، ويضرب لمن لا نهاية لدهائه، ولا مثل له في ذكائه»(٦).

وعلى هذا فهو من أبلغ المدح، وأعلى مراتب التَّعديل، بل هو في المرتبة الأولى منها، لأنه بمعنى قولهم: لا نظير له، كما فسره ابن أبي حاتم وغيره(٧). ولذلك فقد قيل هذا المثل في حقّ كبار المحدِّثين، فقد قاله الثوري في حقّ ابن عيينة، كما قاله ابن المبارك في مدح النضر بن شميل، وكلا المذكورين إمام جليل، وشهرتهما تغني عن ذكر بقية أقوال الأئمة فيهما، كما قاله أبو داود في مدح حاجب بن عمر الثقفي(٨).

(٢) أَجْرأ مِنْ خَاصِي الأَسَدِ(٩):

وأصل هذا المثل أنَّ الأسد مر بحرَّاث يحرث على ثورين سمينين، فقال. مَا أَسْمَنَ ثوريك! فقال. إنَّما سمنا لأنِّي خصيتهما، فقال: هل لك أن تخصيني لأصيرَ مثلَهما، فمكَّنه

٥- الميداني، مجمع الأمثال ٢٨٢/١

٦- المصدر السابق.

٧- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٣٣/١

٨- الخطيب، تاريخ بغداد ١٠٨/٩. ابن حجر، التهذيب ٤٣٧/١٠، أبو داود، سؤالات الأجري له ص ٢٩٥

٩- الميداني، مجمع الأمثال ١٨٢/١. البكري، فصل المقال ٥٠٤

من نفسه حتى خصاه، فرقي إلى ربوة كئيباً حزيناً، فمرَّ به ثعلب فسأله عمَّا به، فذكر له خبره، فقال له هل لي أن أنتقم لك؟ قال نعم فداك أبي وأمي، فمضى الثعلب، ولم يزل يراوغ الحرَّاثَ حتى تناوله الحَرَّاثُ بحجر فدقَّ فخذه، فجاء الأسدَ على ثلاث قوائم، وهو أشدُّ حزناً من صاحبه، فمرَّت بهما نُعَرَةٌ فقالت لهما مالكما على هذه الحال؟ فأخبراها، فقالت: أنا آتية وأدخل في أنفه، وسأنتقم لكما منه، فمازالت تروم الدخول وهو متغافل عنها حتى قبض عليها، وألْحَق بها من الأذى ما يليقُ بها، فَأَثْقَلَهَا عن الطَّيران حتى أتتهما تشكو ما حَلَّ بها... وللقِصَّةِ بقيةٌ مذكورةٌ في كتب الأدب.

وهذا الرجل كان كما ترى على درجة من الحذر واليقظة والانتباه والفطنة ما مكَّنه من فعل ما يريد، وهوثابت القلب والعزيمة، على الرغم ممَّا قد يلحق به فيما لو لم يكن كذلك، وقد قيل هذا المثل في حقِّ الإمام الدارقطني ت ٣٨٥هـ لما قرأ كتاب النسب على مسلم العلوي ت ٣٥٨هـ ولم يؤخذ عليه في ذلك لحن، على ما فيه من الشعر والأدب وغير ذلك ممَّا كانت همَّة الدارقطني قد انصرفت لغيره – وهو الحديث – فدلَّ ذلك على مدى إتقان الدارقطني رحمه الله، وإحاطته بعلوم كثيرة أخرى[١٠]، وهذا أيضاً من أعلى مراتب التَّعديل.

(٣) أخْسرُ مِنْ حَمَّالَةِ الحَطَبِ[١١]:

حمَّالة الحطب المعنية في هذا المثل هي أمُّ جميل بنت حرب، أخت أبي سفيان، وكانت تحت أبي لهب، وقد نزل في حقها قرآن يتلى، وقد أكَّد القرآن الكريم خسارتها في الآخرة بما لا مجال للشَّكِّ معه، وهذا غاية الخسران، فصارت بذلك مضرب المثل، قال الشاعر

جَمَعْتَ شَيئاً ولَمْ تُحْرِزْ لَهُ بَدَلاً   لأنْتَ أخْسَرُ مِنْ حمَّالةِ الحَطَبِ

ومن لطيف ما يُروى، أنَّ الفضل بن العباس بن أبي لهب لقي الأحوص الشَّاعر، فأنشده الأحوص من شعره، فقال له الفضل: إنَّك لشاعرٌ، ولكن لا تحسن أن تُؤبد – أي تأتي بالأوابد – فقال: بلى، وأنشد يقول:

١٠- الذهبي، تذكرة الحفاظ ٩٩٤/٣.

١١- الثعالبي، ثمار القلوب ٣٠٢. الزمخشري، المستقصى ١٠٠/١. الميداني، مجمع الأمثال ٢٥٦/١.

مَاذاتُ حَبْلٍ يَرَاهَا النَّاسُ كُلُّهُمُ وَسْطَ الجَحِيمِ وَلاَ تَخْفَى عَلَى أَحَدِ
تَرى حِبَالَ جَمِيعِ النَّاسِ مِن شَعَرٍ وَحَبْلُهَا وَسْطَ أَهْلِ النَّارِ مِنْ مَسَدِ

فأجابه الفضل:

مَاذا تُرِيدُ إلَى شَتْمِي وَمنْقَصَتِي أم ما تُعَيِّرُ من حَمَّالَةِ الحَطَبِ
غَرَّاء سَائِلَة فِي المَجْدِ غُرَّتُهَا كَانَتْ سُلاَلَةَ شَيخٍ ثَاقِبِ الْحَسَبِ[١٢]

ولا يخفى أنَّ استخدام نقاد الحديث لهذا المثل كان في مجال الجرح، بل هو أبلغ الجرح، ومن ذلك ما قاله ابن معين في كلّ من النضر بن منصور العنزي، وابن أبي معشر المدني، وأبي الجنوب ـ يروى عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه ـ قال أولاء من حمَّالة الحطب[١٣]، قال ابن أبي حاتم: يعني أنهم ضعفاء[١٤]، وهؤلاء في الواقع ممن وصفوا بالضَّعف الشَّديد، ففي الأول قال ابن معين: منكر الحديث، كما ليّن الثاني، والثالث ضعيف باتفاق[١٥].

(٤) حَاطِبُ لَيْلٍ(١٦):

ويقال: أخبط من حاطب ليل، كذا ذكره الزَّمخشريُّ، ويشبه به المكثار، لأنَّه ربما احتطب واحتمل فيما يحتطبه حية وهو لا يدري بها لمكان الظلمة فيكون فيها حتفه، وكذا المكثار ربما عثر لسانه في إكثاره بما يجني به على نفسه، قال بشر بن المعتمر في هذا المعنى:

كَحَاطِبٍ يَحْطِبُ فِي بِجَادِهِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيلِ وفِي سَوَادِهِ
يَحْمِلُ فَوقَ ظَهْرِهِ الصِّلُّ الذَّكَرْ وَالأَسْوَدَ السَّالِخَ مَكْرُوهَ النَّظَرْ[١٧]

١٢- الثعالبي، ثمار القلوب ص ٣٠٢ وما بعدها.

١٣- ابن حجر، التهذيب ٤٤٥/١٠.

١٤- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٤٧٩/٨.

١٥- الذهبي، ميزان الاعتدال ٥٤/٣. ابن حجر، التهذيب ٤٤٥/١٠.

١٦- الميداني، مجمع الأمثال ٢٦١/٢. الثعالبي، ثمار القلوب ٦٣٩. الزمخشري المستقصى ٩٣/١.

١٧- ابن منظور، لسان العرب ٣٣٢/١.

وقد استخدم بعض نقاد الحديث هذا المثل في وصف بعض الرُّواة، ومن ذلك قول الدارقطني في محمد بن مروان القطان حاطب ليل، متروك لا يكاد يحدث عن ثقة[١٨] ومثل ذلك قيل(*) في حق سعيد بن بشير، مولى بني نصر[١٩].

وظاهر الاستخدام لهذا المثل في نقد الرواة يدلّ على أنّ المقصود به من جمع الحديث من غير تقصٍّ، ولا دراية بالرواية، فكان همُّه الجمع لا أكثر، ومن دون تتبع أو تمييز.. ومثل هذا أجدر ألا يشتغل بحديثه، واستخدام المثل في حقه يعني تجريحه بأبلغ الجرح، وكأنّ هذا الموصوف قد بلغ من درجات الضّعف ما يستوجب ترك حديثه، شأنه في ذلك شأن من يقال فيه لا يكتب حديثه، ومثل هذا لا يقبل حديثه، ولو جاء ما يوافقه من شاهد أو متابعة، وهذا من أدنى درجات الجرح.

على أنّ هذا المثل قد قيل في حقّ بعض الكبار المشهود لهم بالفضل والإمامة، فقد قاله الشّعبي في حقّ قتادة السّدوسي، وقاله مالك في حقّ ابن جريج، وهما إمامان معروفان. ولا يتصور بذكر المثل هذا في حقهما أنهما على تلك الدّرجةِ من الضّعْفِ على النّحْو الذي ذكر، بل ولا ينسب إليهما الضّعف الدالّ على تليين حديثهما ـ فهما من الثقات ـ لكن الذي يمكن فهمه في حقهما، ومن كان على شاكلتهما، أنهما كانا يكثران من الرواية، ويأخذانها عن الثقات والضعفاء، ويرويانها بأسانيدها تاركين العهدة على السّامع دون التزام برواية الثقات فقط، كما هو مذهب بعضهم كالإمام مالك، الذي لم يكن يروي إلا عمن هو ثقة عنده، بل تعدّيا في ذلك إلى حدّ قبول رواية من ترك الأئمة حديثه من الضعفاء والمتروكين. وإلا فإنّ هذين من ابصر النّاس بالحديث، صحيحه وسقيمه، ومن هو أهل للرواية دون غيره، فلعلّ ذلك هو الذي استوجب ذلك في حقهما عند من راه، وكان الأولى بهما ألا يفعلا ما فعلاه[٢٠]

١٨- ابن حجر، لسان الميزان ٥/٣٧٦

(*) القائل سعيد بن عبد العزيز الدمشقي كما في تهذيب الكمال ١٠/٣٥٣ (هيئة التحرير).

١٩- الدارقطني، سؤالات البرقاني له ص ٦٢

٢٠- العقيلي، الضعفاء ٢/١٠٠، الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٢٧٢، ٦/٣٢٩ أبو الحسن، شفاء العليل ص ٢٠٩

٢١- الميداني، مجمع الأمثال ١/١٩٥، الثعالبي، ثمار القلوب ص ١٣٠ الزمخشري، المستقصى ٢/٦١

(٥) حَدِيثُ خُرَافَة(٢١):

وأصل هذا المثل مأخوذ من واقعة وقعت لرجل من بني عُذْرة اسمه خرافة، استهوته الجنُّ، فلما خلّت عنه، رجع إلى قومه فجعل يحدثهم بالعجائب، فكانت العرب إذا سمعت حديثاً لا أصل له قالت: حديث خرافة، ثم كثر هذا حتى قيل للأباطيل خرافات.

وقد حَدَّثَ النبيُّ ﷺ يوماً نساءه بحديث، فقالت إحداهن. كأنَّ الحديث حديث خرافة، فقال: أتدرون ما خرافة؟... وذكر مأسور الجن. وقد ضعف أهل الحديث هذه الرواية[٢٢].

وفي لسان العرب أنَّ الخرافة الحديث المستملح من الكذب، وقال ابن منظور بعد ذكر حديث خرافة السّابق الذكر «ولا تدخل الألف واللام على خرافة لأنّه معرفة، إلاَّ أن يريد به الخرافات الموضوعة»[٢٣].

وفي الجملة فإنَّ هذا المثل يطلق على ما تناوله النّاس من الأعاجيب وطرائف الأخبار، فيقولون لما يتحققون من عدم صحته هذا خرافة، أو حديث خرافة.

وممن قيل في حقّه هذا المثل إبراهيم بن أبي يحيى، وقد كذبه النُّقاد. كما استعمله الجوزجاني في تضعيف بقية بن الوليد حيث قال: «وأمَّا أبو مُحمّد رحمه الله، وغفر له، ما كان يبالي إذا وجد خرافة عمن يأخذه، فأما حديثه عن الثقات فلا بأس به»[٢٤].

(٦) حَيَّةُ الوَادِي(٢٥):

ذكر العرب في الحية أمثالاً كثيرة منها هذا المثل، وقد ذكر بعضهم أنَّ حيَّة الوادي هي الأسد، وبقاء المعنى على ظاهرة أولى وأقرب، بل هو نَصٌّ صريحٌ، فضلاً عن إفادته للمعنى...

وإذا قيل: فلانٌ حيَّةُ الوادي، فهو كناية عن شِدَّةِ الدَّهاءِ والفطنةِ، ويلحق بالحية الخبث، فحية الوادي، هي تلك التي منعت واديها وحمته، فلا يقربه بعد شيء، وعلى هذا

٢٢- أخرجه الإمام أحمد في المسند ٦/١٥٧، وانظر: السيوطي، الفتح الكبير ١/٣٠

٢٣- ابن منظور، لسان العرب ٩/٦٥، ٦٦

٢٤- الذهبي، ميزان الاعتدال ١/٦٠، ٣٣٢

٢٥- الثعالبي، ثمار القلوب ص ٤٣٢.

فالمثل يطلق في حقّ الرجل المنيع المهيب الجانب الدّاهية، وهذا من أبلغ المدح، وقد قاله ابن عيينة في وصف علي بن المديني، وهو من هو في الحديث والدّراية به، وهو من قال فيه البخاري: «ما استَصْغَرْتُ نفسي إلا عند ابن المديني»، فظاهر الأمر أنّ ابن المديني كان واحداً من حراس الحديث، القائمين على صونه والذود عنه، والمتربصين بأدعياء الرواية، العارفين بعلل الأحاديث، فهو طبيب الحديث، البصير بصحيحه وسقيمه(٢٦).

(٧) دقّكَ بالمِنْحَازِ دَقّ الفُلفُل(٢٧):

هكذا بفائين مضمومتين، كما في بعض المصادر، وهو نوع من التّوابل معروف كما في فصل المقال، وجاء في المستقصى بقافين مكسورتين، وقال: وهو حبّ شاقّ الدق، وأشار كلٌّ من البكري والزمخشري إلى الخلاف في ذلك، وزاد الثاني: ويضرب - يعني هذا المثل - في الإلحاح على الشّحيح.

وضعّف الأصمعيُّ ذكره بالفاء، وقال: هو تصحيف، وإنّما هو القلقل، بقافين مكسورتين. وقال أبو الهيثم: بل بالفاء، لأنّ حب القلقل لا يدقّ، والظاهر أنّ الأكثرين على أنه بالقاف لا الفاء.

والمنحاز هو المدق الذي يدقّ به، وقد يسمى الهاون، والنحز هو الدّقُّ، وقد ذكر البكريُّ هذا المثل في باب ما يؤمر به من الإلحاح في سؤال البخيل.

وممّن استعمل هذا المثل ابن أبي عروبة في حقّ نفسه، وقد أعجبه حفظه. وقاله أحمد ابن حنبل في حقّ سعيد هذا لما ورد الكوفة تأكيداً منه على شدة حفظه، ومدى إتقانه، وسعيد هذا إمام معروف(٢٨).

٢٦- الخطيب، تاريخ بغداد ١١/٤٦٣. الذهبي، ميزان الاعتدال ٣/١٣٩. الهاشمي، شرح ألفاظ التوثيق ص ٥

٢٧- الميداني، مجمع الأمثال ١/٢٦٥. البكري، فصل المقال ٤٣٤. الزمخشري، المستقصى ٢/٨٠. الزبيدي، تاج العروس ١٥/٣٤٧.

٢٨- الإمام أحمد، العلل ١/١١٧.

(٨) سِدَادٌ مِنْ عَوَزٍ - أو عَيْش -[٢٩]:

بكسر السِّين المهملة وفتحها، والكسر أفصح، ومعناه أنَّ الموصوف به ما يسدُّ الخلة بحيث لا يحتاج معه إلى غيره، ففي بعضه ما يسدُّ الحاجة إلى بعضه الآخر. وهو مثل يضرب في القليل الذي يسدُّ الخلة، أو فيما يتبلغ به، وأصل السِّداد شيء من اللبن ييبس في إحليل الناقة، سمي به، لأنَّه يَسُدُّ مجرى اللبن.

وظاهر المثل يدلُّ على أنه يستعمل عند المحدِّثين في معنى التَّعديل، وإن لم يكن الموصوف به في مرتبة من يستغنى به عن غيره، فهو عندهم بمرتبة من يكتب حديثه ولا يحتجُّ به، ويدلُّ على ذلك قول أبي بكر الأعين في سويد بن سعيد بن شهريار: هو سداد من عيش، هو شيخ كما جاء في التَّهذيب لابن حجر، وفي سير أعلام النبلاء هو شيخ سداد من عيش[٣٠].

والظاهر أنَّ المراد بهذا المثل والاستعمال له عند المحدثين أنَّهُ عبارة تعديل، وإن كانت في أدنى تلك المراتب التي من شأنها النفع في المتابعات والشَّواهد.

(٩) عَصَا مُوسَى، تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ[٣١]:

قال الجاحظ: من يستطيع أن يدَّعي الإحاطة بما في قول موسى: ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾[٣٢]... ثم ذكر من فوائد العصا عدداً غيرَ قليلٍ...

وأمَّا موضع الشَّاهد هنا فقوله: تلقف ما يأفكون، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾[٣٣]، أي: ما افتراه السَّحرة من سحرهم لأعين النَّاسِ. فإذا بعصا موسى حية تسعى تلتهم كلَّ ما صنعه أولئك من الحيات وغيرها مِمَّا استرهبوا النَّاس به.

وكأني بتشبيه المحدِّثين لبعض الرواة بعصا موسى من أبلغ الجرح، وهو شبيه

٢٩- الزمخشري، المستقصى ١١٧/٢. الميداني، مجمع الأمثال ٣٢٨/١.

٣٠- الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤١٣/١١. ابن حجر، التهذيب ٤٧٤/٤.

٣١- الثعالبي، ثمار القلوب ص ٥٠.

٣٢- سورة طه آية رقم ١٨.

٣٣- سورة الأعراف آية رقم ١١٧.

بقولهم: حاطب ليل، إذ الموصوف بمثل ذلك همُّه الجمع وكثرة الرّواية من غير تمييز، وربما روى الموضوع، وما لا أصل له، وقد يفعل ذلك مع العلم به، إذ يكون همُّهُ ادعاء السَّماعِ، والإتيان بكلٍّ ما قد يحصل عليه من غير تتبع، فيكون في ذلك مهلكه.

ومثل هذا عند المحدِّثين لا يقبل حديثه، حتى ولو توبع، وإنما يذكر حديثه على سبيل البيان له، والتشهير بأمره، حتى لا يغترّ به من لم يعرف خبره. وممن استخدم هذا المثل الحافظ مطين في محمد بن عثمان بن أبي شَيبة، وكلاهما إمام معروف، وقد صرَّح مُطَيَّنٌ بكذب محمد هذا فيحمل عليه كلامه، كما كذبه ابن خِراش أيضاً[٣٤].

لكن هناك قاعدة معروفة عند علماء الحديث ذهب إليها جُلُّهُمْ، تتمثل في رد جرح الأقران بعضهم بعضاً، لذلك أحسن الإمام الذهبي حين ردُّ مثل الجرح في ابن أبي شيبة، كما ردّ جرح محمد هذا في مطين.

على أنَّه من الممكن أنْ يقال: إنَّ ذكر عصا موسى في القران إنما كان على سبيل المدح لا الذمّ، لأنَّ الله تعالى أزهق بها الباطل، فالأولى أن يكون استعمالها في مقام التَّعديل، فيكون الموصوف بها من كبار أهل الحديث كما يفهم من ظاهر العبارة، إذ يكون بالمرصاد لكلّ أفَّاك أو وضَّاع ممن تولَّوا رواية المنكرات والأباطيل، فأبان بفضل علمه وجه الحقّ، وبيَّن الصَّواب، وميَّز الصَّحيح من غيره... لكن القرائن تدلّ على أنَّ الجرح هو المراد، وهو المتبادر إلى الذِّهن[٣٥]، والله أعلم.

(١٠) عَلَى يَدَيْ عَدْلٍ[٣٦]

هذا المثل يُقرأ بالإضافة، أي: بإضافة اليدين إلى عدل، وعدل هذا هو ابن سعد العشيرة، على وزن فَعْل، وكان على شرطة تُبَّع، وكان تبع إذا أراد هلاك رجل دفع به إلى عدل، فيقولون: على يدي عدل، كناية عن هلاكه، فصار يذكر مثلاً في الميئوس منه.

وعلى هذا فاستخدام نقاد الحديث لهذا المثل إنما هو من قبيل الجرح، بل هو من أبلغه، فهو بمرتبة من يقال فيه: هالك، وساقط، وهذا شأن من لا تقبل روايته بحال.

٣٤- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٢/١٤

٣٥- أبو الحسن، شفاء العليل ٢٥٦.

٣٦- الميداني، مجمع الأمثال ٨/٢، الثعالبي، ثمار القلوب ص ١٣٧.

على أنَّ من الممكن أن يفهم من العبارة معنى التَّعديل إذا قرئت من غير اعتبار للمثل الوارد، ووجهت القراءة على نحو أخر، كأن يكون عدل مرفوعاً على الخبرية، مع كسر دال يدي وإفرادها، لكن هذا غير صحيح، وإنْ فهم بعضهم ذلك. فالعبارة بتثنية يدي وإضافتها مع جرِّ عدل، إذ لولا المثل واعتبار معناه ما استخدمت العبارة أصلاً، وقد قال الثعالبي: «وعهدي بأبي بكر الخوارزمي يقول عند ذم العدول. ما وقع في يدي عدل، فهو على يدي عدل»[٣٧].

وممن استشكل أمر هذه العبارة الحافظ ابن حجر، فظنَّهَا من ألفاظ التعديل ابتداء، حتى تبيَّن له وجه الصَّواب في استعمال أبي حاتم الرازي لها، كما جاء في ترجمة جبارة ابن المغلس في كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، وجبارة هذا لم يُنقل عن أحد فيه توثيق... قال الحافظ: «ومع ذلك فما فهمت معناها، ولا اتجه لي ضبطها، ثم بان لي أنها كناية عن الهالك، وهو تضعيف شديد»[٣٨]. كما استشكل أمرها ابن دقيق العيد، فأثبت فيها الوجهين، وكذا العراقيُّ شيخ الحافظ ابن حجر[٣٩].

(١١) كِلاهُمَا وَتَمْراً[٤٠]

هكذا، وقد يردُ بجرِّ كليهما، وأصل هذا المثل من قول عمرو بن حمران الجعدي، وكان يرعى إبلاً لأهله، ومعه زبد وقرص وتمر، فمرَّ به رجل قد جهده الجوع والعطش، فقال لعمرو: أطعمني من قرصك، أو زبدك، فقال له عمرو: كلاهما وتمراً، أي. وأزيدك تمراً، وهو في الجرِّ على إضمار الفعل في أوله، أي. أعطيك كليهما وتمراً، فضرب في كلِّ موضع خُيِّرَ فيه الإنسانُ بين شيئينِ وهو يريدهما معاً.

وممن استعمل هذا المثل في نقد الرواة الحافظ ابن معين، حين سئل عن مندل بن علي العنزي فقال: ليس به بأس، ثم سئل عن أخيه حبَّان بن علي فقال. صدوق، فقال له الدَّارميُّ - وهو السَّائل - أيُّهما أحبُّ إليك؟ فقال: كلاهما وتمراً، كأنَّهُ تَضَعَّفُهُمَا[٤١].

٣٧- الثعالبي، ثمار القلوب ١٣٧.

٣٨- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل. ابن حجر، التهذيب ١٤٢/٩. السخاوي، فتح المغيث ٣٤٩/١.

٤٠- الزمخشري، المستقصى ٢٣١/٢. الميداني، مجمع الأمثال ١٥١/٢. البكري، فصل المقال ص ١١٠.

٤١- ابن حجر، التهذيب ١٧٣/٢.

ووجه التضعيف يمكن أن يظهر عند توظيف هذا المثل، فقد جاء أنَّ أحد الخلفاء عرض على أحدهم ثوبين، وخَيَّرَهُ بينهما، فقال للخليفة هذا المثل - كأنه قلل من شأنهما - فغضب الخليفة، وقال له: أو تمزح بين يدي؟ وكان يرغب في توليته، فولى غيره وتركه[٤٢].

لكن كيف يستقيم هذا الفهم - أعني التَّضْعيف - عن ابن معين مع ما ورد عنه في توثيقهما، فالأول لا بأس، وهي بمرتبة الثقة عند غيره، وفي الآخر صدوق، وهي مرتبة تعديل معتبرة، وخاصة في أقوال المتقدمين كابن معين...؟ لكن المتتبع لأقوال ابن معين في هذين الرجلين يلحظ أنَّ ابن معين ربما تغير قوله، فكأنَّهُ مال إلى التضعيف في نهاية المطاف، وهذا تغير اجتهاد منه، فقد جاء في رواية معاوية بن صالح أنه قال: مندل ضعيف، وأخوه حبّان ضعيف، ومندل أصلح منه.

وفي رواية أخرى: ضعيفان في الحديث[٤٣]، وإذا كان الأمر كذلك فلا تعارض، والله أعلم.

(١٢) نَسِيجُ وَحْدِهِ[٤٤]:

وهو مثل يضرب في مدح الرَّجل المنقطع النظير المحمود، وذلك أنَّ الثوب الذي لم ينسج على منواله مثله لدقته وإحكام صنعته يكون مميزاً، حيث لم يُصنع على مثاله مثله، ومثل هذا يبالغ عادة فيِ مدحه.

جاء في وصف عائشة رضي الله عنها لعمر رضي الله عنه «كانَ والله أَحْوَذياً، نسيج وحْده»، كما جاء عن ابن عمر قوله «مَنْ يَدُلُّني على نسيجِ وحْدهِ؛ أي رجلاً لا عيب فيه»[٤٥]. وممن استخدم هذا المثل من النقاد ابن مهدي في وصف ابن المبارك، والإمام أحمد في وصف عبد الله بن إدريس[٤٦]، وكلاهما من كبار الأئمة، وظاهر الأمر يدلُّ على أنَّ هذا المثل هو نظير قولهم: فلان منقطع القرين، أو معدوم النُّظير، ولا أعرف له نظيراً، وهي أعلى مراتب التَّعديل.

٤٢- البكري، فصل المقال ١١٠

٤٣- ابن عدي، الكامل ٢/٨٣٣، الهاشمي، شرح ألفاظ التجريح ص ٣١٠ وما بعدها.

٤٤- البكري، فصل المقال ٣١٢، الميداني، مجمع الأمثال ١/٤٠ الزمخشري، المستقصى ٢/٣٦٧.

٤٥- ابن منظور، لسان العرب، ٢/٣٦٢، ٣٧٦.

٤٦- الخطيب، تاريخ بغداد ٩/٤١٨، ١٠/١٦١. ابن حجر، التهذيب ٥/١٤٤.

الخاتمـة

حَرَصْتُ في هذه العجالةِ على تناول المثل بوصفه واحداً من أساليب الكلام عند العرب، وما حظي به من عناية خاصَّةٍ في لغة الشَّارع الحكيم، والمكانة التي تبوأها عند المشتغلين بعلوم العربية.

ولا يخفى أنَّ علاقة اللغة بعلوم الشَّرع وطيدة، فكان لا بدَّ من تسخير هذه اللغة، وتوظيفها بحيث يكون الانسان على درجة عالية من الفهم لمراد الشارع ومقاصده، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال الدراية باللغة وما تمتلكه من إمكانات وقدرات مختلفة يكون بمقدورنا من خلالها الوصول إلى تلك الغاية.

وقد لاحظ المحدِّثون أصحابُ العناية بالحديث وعلومه أهميةَ المثل، وما يجمع بينه وبين كلام النُّبُوَّةِ من جوامع الشَّبه، فالمثل نتاج تجربة، فضلاً عمَّا يعرف به من صدق النتائج، وهو في الوقت ذاته يمثل ميزاناً لقيمة من القيم الإنسانية، وموصوف بالإيجاز واقتضاب العبارة، والقائل له في الغالب موصوف برجاحة العقل والحكمة... بمعنى أنَّ فيه من المعاني ما يجعله أو بعضه قريباً من جوامع كلمه ﷺ.

لذا كان علماء الجرح والتعديل ـ وهم المعنيون بتتبع الرواة، وبيان أحوالهم، ومن ثَمَّ الحكم عليهم بما هم أهله من أوصاف المدح لهم أو الذَّمِّ، على درايةٍ تامة بهذه الاعتبارات، فالمثل إن كان نتاجاً لتجربة، فالحكم على الرواة كذلك، وهو إن كان موصوفاً بصدق النتائج، فكذلك الحكم على الرّواة في الغالب، إذ إنَّ باعثه لا علاقة له بهوى النَّفس وحظوظها، والمثل باعتباره ميزاناً لقيمة من القيم، فأقوال علماء الجرح أيضاً هي كذلك، ولها سلم مراتب، وكلا الأمرين يقوم في مبناه على الإيجاز ما أمكن.

لكلِّ هذا فقد وَظَّفَ علماءُ الجرحِ والتَّعديلِ هذا المثلَ في الحكم على الرُّواة، وهو ما حاولت إيضاحه فيما سبق لا على سبيل الحصر، وإنما ذكرت ما تيسر لي منه بهدف تأكيد هذا المعنى، ومما لفت الانتباه أنَّ استعمالَ المثلِ في هذا المجال إنَّما كان في أغلب الأحوال في الأحكام الدالّة على المبالغة في مجال التعديل والجرح، وقلَّما يستخدم المثل فيما دون ذلك،... راجيًا أن أكون قد وفقت فيما قصدت، والله وليُّ التوفيق.

جريدة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- البكري، أبو عبيد. فصل المقال، شرح كتاب الأمثال. تحقيق د. إحسان عباس، ود عبد المجيد عابدين. مؤسسة الرسالة ١٩٧١.

٣- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري ت ٤٢٩هـ. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف.

٤- ابن أبي حاتم الرازي، محمد ت ٣٢٧هـ. الجرح والتعديل، حيدر اباد الدكن. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

٥- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢هـ. تهذيب التهذيب. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن. لسان الميزان. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن.

٦- أبو الحسن، الأستاذ مصطفى بن إسماعيل. شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، تقديم الشيخ مقبل بن هادي. نشر مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى ١٩٩١م.

٧- ابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت ٢٤١هـ. المسند، طبع المكتب الإسلامي بيروت. العلل ومعرفة الرجال – طبعة تركيا، أنقرة.

٨- الخطيب، أبو بكر، أحمد بن علي ت ٤٦٣هـ. تاريخ بغداد. طبع حيدر أباد الدكن. مجلس دائرة المعارف.

٩- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني ت ٢٧٥هـ. السنن، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية.

١٠- أبو داود، سليمان بن الأشعث ت ٢٧٥هـ. سؤالات الأجري له. تحقيق محمد العمري نشر المجلس العلمي الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة. مؤسسة الرسالة ١٩٨١م.

١١- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد ت ٧٤٨هـ. تذكرة الحفاظ طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر أباد الدكن. سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى والثانية. ميزان الاعتدال، طبعة الحلبي.

١٢- الزمخشري، أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ١٣٩٧هـ.

١٣- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن ت ٩٠٢هـ، فتح المغيث شرح ألفيّة الحديث. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية،المدينة المنورة. الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.

١٤- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١هـ، الفتح الكبير، بترتيب الشيخ يوسف النبهان، دار الكتاب العربي، لبنان.

١٥- ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني ت ٣٦٥هـ. الكامل في ضعفاء الرجال. مراجعة د. سهيل زكار. وتحقيق آخرين. دار الفكر ١٤٠٢هـ، بيروت.

١٦- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو ت ٣٢٢هـ، الضعفاء الكبير. تحقيق عبد المعطي قلعجي، بيروت.

١٧- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ت ٧١١هـ. لسان العرب. دار صادر، بيروت.

١٨- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم ت ٥١٨هـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر لبنان. الطبعة الثالثة ١٣٩٣هـ.

١٩- الهاشمي. الدكتور سعدي الهاشمي، شرح ألفاظ التوثيق، مكتبة دار العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٩٩٢م. شرح ألفاظ التجريح النادرة. مكتبة دار العلوم والحكم. المدينة المنورة. ١٩٩٢م.



التَّرويحُ فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلامِيَّـةِ

عبد الله بن ناصر بن عبدالله السدحان(*)

ملخص البحث:

حاول هذا البحث تعريف الترويح، وتحديد مفهوم شرعي له، وتوضيح آثاره على الفرد والمجتمع ودوافع ممارسته، وأسباب التباين بين الناس في ممارسته.

كما حاول البحث التعرف على نظرة الإسلام إلى الترويح، والضوابط التي ينبغي أن يلتزمها الفرد المسلم حين ممارسته لأي منشط ترويحي، فهناك ضوابط أساسية للترويح، حيث ينبغي ألا يكون محرمًا في ذاته أو يصاحبه محرم مثل: الترويح الذي يصاحبه أذية، أو استهزاء، أو سخرية، أو كذب، أو تصاحبه موسيقى، أو تحريش بين البهائم. كما توجد ضوابط أخر تتعلق بالمشاركين في الترويح وضوابط في وقت الترويح، ومكانه، وزيه.

كما أظهر البحث ضرورة انبثاق الترويح من عقيدة المجتمع ذاته، ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار ثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده، حيث أخفقت كثير من البرامج الترويحية في البلاد المسلمة بسبب استيراد كثير من المناشط الترويحية من البلاد الخارجية دونما مراعاة لخصوصية المجتمع المسلم.

كما دل البحث على أن الترويح بمختلف أنواعه كان يمارس في العهد النبوي، وحرص عليه الصحابة - رضوان الله عليهم - وكانت له أهداف محددة وسامية، من أبرزها: تعويد المجتمع المسلم على الجد، وتحقيق التآلف الأسري، والتودد إلى أفراد المجتمع المسلم، وإظهار الفسحة في هذا الدين العظيم. ولقد تعددت الممارسات الترويحية في عصر الرسول (ﷺ) فهنالك المسابقة على الأقدام، والمسابقة على الخيل والإبل، والمصارعة، والسباحة، والرمي، وحمل الأثقال، والصيد بالسهام والكلاب. كما وجد في عصره (ﷺ) ألعاب أخر خاصة بالأطفال مثل: العرايس، والمراجيح، والمسابقة بالأقدام. وكلها أصول أساسية يمكن أن تنبثق منها ممارسات ترويحية أُخر.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(*) ماجستير علوم اجتماعية - المملكة العربية السعودية - الرياض - وزارة العمل والشؤون الاجتماعية

البحـث:

مقدمـة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ،،،

إنَّ مما يميز العصر الذي نعيش فيه نشوء ظاهرة وقت الفراغ في حياة الأفراد والمجتمعات بشكل يستدعي الوقوف عندها، ودراستها، ورصد متغيراتها، ومدى تأثيراتها في مستوى الأفراد، والمجتمعات على حد سواء. ولقد صاحب هذه الظاهرة تزايد الوسائل الترويحية وتطورها، واستحداث وسائل جديدة لشغله. فأصبح لدى المجتمعات سيل منهمر من الوسائل الترويحية، انطلق معها الإنسان بحثاً عن الراحة والمتعة، وتخفيفا من العناء الذي يصيبه في هذه الحياة الدنيا. وكثيرًا ما يمارس بعض المسلمين الأنشطة الترويحية بمعزل عن الضوابط الشرعية التي ينبغي للمسلم أن يراعيها في حياته اليومية، وبخاصة مع ما استجد من وسائل ترويحية في حياتنا المعاصرة.

وعلى الرغم من وجود العملية الترويحية في عصر الرسول (ﷺ)، إلا أن من يطلع على المؤلفات، والكتب، والأبحاث التي تدرس الترويح يجدها لا تكاد تذكر الترويح في عهد الرسول (ﷺ) وما كان يمارسه هو وصحابته - رضوان الله عليهم -، وكأن عصرهم خلا من هذه الممارسات الترويحية على الرغم من كثرتها وتنوعها، وممارسته لها (ﷺ) هو وصحابته - رضوان الله عليهم-.

وفي هذه الدراسة محاولة لإلقاء الضوء على معنى الترويح، وحكمه، والضوابط الشرعية التي ينبغي مراعاتها حين ممارسته، وواقع ممارسته في العصر النبوي ولقد قسمت الدراسة على المباحث الآتية:

المبحث الأول: مقدمات أساسية في الترويح ويحتوي مايأتي:

- أولاً: تعريف الترويح وخصائصه.

- ثانياً: آثـار الترويح.

- ثالثاً: دوافع الترويح.

- رابعاً: العوامل المؤدية إلى تباين الأنشطة الترويحية.:

المبحث الثاني: حكم الترويح.

المبحث الثالث: ضوابط الترويح في المجتمع المسلم. وفيه عدد من الضوابط مثل:

ضوابط تتعلق بالترويح عينه، وضوابط تتعلق بالمشاركين فيه، وضوابط تتعلق بوقته، وضوابط تتعلق بمكانه، وضوابط تتعلق بزيه.

المبحث الرابع: الترويح في العصر النبوي ويحوي مايأتي:

- أولاً: أهداف الترويح في العصر النبوي.

- ثانياً: نماذج من الترويح في العصر النبوي.

ولقد تناولت الوقت وأهميته وحرص الإسلام على ضرورة الإفادة منه وعدم تركه يضيع سدى مدخلاً للموضوع باعتبار الوقت وعاء لجميع أنواع الترويح التي يمارسها المسلم في حياته اليومية. وختمت البحث بخاتمة لخصت فيها موضوعه، ثم ثبت بالمراجع التي أفدت منها في البحث.

والله أسأل أن تكون هذه الدراسة مقدمة لدراسة أشمل وأعم عن الترويح في وقتنا الحاضر ومدى ملاءمته مع التوجيه الإسلامي للترويح، ومدى التزامه بالضوابط الشرعية للترويح في الإسلام.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل...

مدخــل

لقد صدق من قال إن الوقت هو الحياة، وإنهما وجهان لعملة واحدة، فما الأيام الا صفحات تقلب في كتاب حياتنا، وما الساعات إلا كالأسطر في صفحات تلك الأيام، وسرعان ما تختم الصفحة لننتقل إلى صفحة أخرى... وهكذا حتى تنتهي صفحات كتاب العمر، وبقدر ما نحسن تقليب صفحات أيامنا تلك نحسن الإفادة من كتاب حياتنا، وبقدر استغلالنا لأوقاتنا، نحقق ذواتنا ونعيش حياتنا كاملة غير منقوصة

ولاشك أن إدراك الإنسان قيمة وقته ليس إلا إدراكًا لوجوده وإنسانيته ووظيفته في هذه الحياة الدنيا، وهذا لا يتحقق إلا باستشعاره للغاية التي خلقه الله - عز وجل - من أجلهاوإدراكه لها، ومن المعلوم أن الله قد خلق الإنسان لعبادته قال تعالى ﴿**وما خلقْتُ الجنّ والإنْسَ إلاّ ليعْبُدُونِ * ما أُريدُ منْهُمْ منْ رِزْقٍ ومَا أُريدُ أنْ يُطْعِمُونِ * إنّ اللّه هُو الرّزّاقُ ذُو القُوّة المتيْنُ**﴾ (الذاريات آية ٥٦ ٥٨)، ومما لا شك فيه أن المقصود بالعبادة معناها الشامل الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله حين عرف العبادة بأنها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة[1] ولذلك كان الوقت أغلى ما يملكه الأنسان، فهو كنزه، ورأسه ماله الحقيقي في هذه الدنيا، ذلك أنه وعاء كل شيء يمارسه الإنسان في حياته الدنيا

ويكفي الوقت شرفًا وأهمية أن الله - عزّ وجلّ - قد أقسم به في كتابه العزيز، وأقسم ببعض أجزائه في مواطن كثيرة، قال تعالى:

- ﴿**واللّيل إذا عسْعس * والصُّبْحِ إذا تنفّس**﴾ (التكوير آية ١٧ ١٨)
- ﴿**وَالفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ**﴾ (الفجر : آية ١ - ٢)
- ﴿**والشّمْسِ وضُحاها * والقمَرِ إذَا تلاها**﴾ (الشمس آية ١-٢)
- ﴿**واللّيل إذَا يغْشَى * والنّهار إذَا تَجلّى**﴾ (الليل آية ١ ٢)
- ﴿**وَالضُّحَى * وَاللّيل إذَا سَجَى**﴾ (الضحى: آية ١-٢)
- ﴿**والعصْر * إنّ الإنْسانَ لفي خُسْرٍ**﴾ (العصر آية ١ - ٢)

---

(١) العبودية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ، ص ٣٨ .

ولقد ذكر عدد من المفسرين – رحمهم الله – أن إقسام الله ببعض المخلوقات دليل على أنها من عظيم آياته[1]. ومن هنا فالله لم يقسم بتلك المخلوقات عبثًا، بل ليبين لعباده أهميتها وليلفت أنظارهم إليها ويؤكد على عظيم نفعها، وضرورة الانتفاع بها، وعدم تركها تضيع سدى دون فائدة ترتجى في الدنيا أو الآخرة.

ولقد برزت أهمية الوقت والحث على الاستفادة منه وعدم تركه يضيع سدى في السنة النبوية، فقد ورد عن الرسول (ﷺ) قوله: «اغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ»[2]، فالحديث وإن تنوعت ألفاظه وتعبيراته فهو يدور على الحث على اغتنام فرصة الفراغ في الحياة قبل ورود المشغلات، مثل المرض أو الهرم أو الفقر، فالغالب أن هذه الأمور تلهي الإنسان وتمنعه من الاستفادة من أوقاته، فالمريض يهتم بأسباب عودة صحته واسترداد عافيته، وكذلك مع الهرم وهو أقصى الكبر يكون الضعف العام للجسم وبطء الحركة بعكس من كان في مرحلة الفتوة والقوة والشباب.

وروى البخاري في صحيحه أن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال النبي (ﷺ): «نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَالفَرَاغُ»[3]. ومعنى الحديث في منتهى الوضوح، حيث يبين الرسول (ﷺ) أن الفراغ مغنم ومكسب، ولكن لا يعرف قدر هذه الغنيمة إلا من عرف غايته في الوجود، وأحسن التعامل مع الوقت والإفادة منه، ولعل مما يحفز على ضرورة الاستفادة من الوقت حرص الفرد على أن يكون من القلة التي عناها الرسول (ﷺ) في حديثه السابق، إذ ظاهر الحديث أن من يُفيدُ من الوقت هم القلة من الناس، وإلا فالكثير مغبون في هذه النعمة بسبب تفريطه في وقته وعدم استغلاله الاستغلال الأمثل.

وقد يكون الإنسان صحيحاً ولا يكون متفرغاً لانشغاله بمعاشه، وقد يكون مستغنياً ولا

---

(1) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، ج٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٢٩٧ وكذلك: التبيان في أقسام القرآن، ابن قيم الجوزية، دار الكاتب العربي، ص ٣ .

(2) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ج٤، ص ٣٤١، وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وكذلك: الزهد، ابن المبارك، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، ص ٢ .

(3) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار القلم، دمشق، ١٤٠١هـ، كتاب الرقاق، باب ما جاء في الصحة والفراغ، ج٥، ص ٢٣٥٧ .

يكون صحيحاً، فإذا اجتمعا - الصحة والفراغ - وغلب عليه الكسل عن طاعة الله فهو المغبون، أما إن وفق إلى طاعة الله فهو المغبوط[1]. ومسؤولية الإنسان عن وقته شاملة لجميع عمره، وهذا الوقت مما يُسأل عنه الإنسان يوم القيامة ففي الحديث الصحيح أن رسول الله (ﷺ) قال: «لا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وعن عِلْمِهِ مَا فَعَلَ بِهِ، وَمَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فِيمَا أَبْلاهُ»[2].

ومما ينبغي الإشارة إليه أنه على الرغم من حرص الإسلام على الانتفاع بالوقت وعدم تركه يذهب سدى، فإنه أكد على إعطاء النفس حقها من الراحة والسعة والانبساط، فلقد قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا**﴾ (النبأ: آية ٩-١١)، قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا**﴾: أي قطعًا للحركة لتحصل الراحة من كثرة الترداد والسعي في المعايش في عرض النهار[3]. وكأن النوم راحة إجبارية يتقوى بها الإنسان على معاشه في النهار.

كما ورد أن الرسول (ﷺ) قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «يَا عَبْدَ اللَّهِ أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ؟ قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَلا تَفْعَلْ، صُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»[4]، ولكن هذا الحق من النوم والراحة للجسد مشروط، أي: ينبغي أن يتقوى به لما بعده، ويحتسبه الإنسان للعمل، فهو يستريح ليتقوى على العمل، وليست الراحة لمجرد الراحة والبطالة.

المبحث الأول

مقدمات أساسية في الترويح

أولا : تعريف الترويح وخصائصه

يدور معنى كلمة الترويح في أصلها اللغوي على السعة والانبساط وإزالة التعب

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج ١١، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ص ٢٣٤

(٢) سنن الدارمي، لأبي محمد بن عبدالله الدارمي، دار الفكر، بيروت، باب من كره الشهرة والمعرفة، ص ٩٨

(٣) تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ٤ ، ص ٤٦٢ .

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، ج ٢ ، ص ٦٩٧ .

ورجوع النشاط إلى الإنسان، وإدخال السرور على النفس بعد العناء، وأراح الرجل، أي رجعت له نفسه بعد الإعياء[1]. وفي الحديث أن رسول الله (ﷺ) قال. «يا بلال أقم الصلاة أرحنا بها»[2] والأريحي: الرجل الواسع الخلق[3].

وتتعدد تعريفات المختصين للترويح وتتباين باختلاف نظرة من يقوم بتعريفه، فمن تعريفات الترويح مايأتي:

- إعادة إنعاش الروح وإحياء القوة بعد تعب.
- إدخال السرور على النفس.
- نشاط ذو فائدة ما.. يمارس اختياريا في أثناء وقت الفراغ بدافع ذاتي من الرضا الشخصي الذي ينتج عنه.
- النشاط الذي يختاره الفرد ليمارسه في وقت فراغه.
- مزاولة أي نشاط في وقت الفراغ بهدف إدخال السرور على النفس دون انتظار أي مكافأة.
- نشاط تلقائي مقصود لذاته وليس للكسب المادي، ويمارس في وقت الفراغ، لتنمية ملكات الفرد رياضيا واجتماعيا وذهنيا.
- هو النشاط الذي يريح من عناء العمل، وغالباً ما ينتج عن تغيير وتسلية، وفيه إحياء لقدرات الأفراد على العمل.
- نشاط اختياري ممتع للفرد ومقبول من المجتمع، يمارس في أوقات الفراغ ويسهم في بناء الفرد وتنميته[4]

ويمكننا تحديد مفهوم أدق لمصطلح الترويح وفق المنظار الشرعي بتعريفه بأنه: «نشاط

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بدون تاريخ، ج ٣ ، ص. ٤٥٥ .

(٢) سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق. صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، كتاب الأدب، باب في الصلاة في العتمة، ج ٢ ، ص ٤٨٠

(٣) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الدعورة، تركيا، ص ٢٦١ .

(٤) أوقات الفراغ والترويح، عطيات خطاب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٣٠ وكذلك الشباب والفراغ، أحمد العلي، ذات السلاسل، الكويت، ١٤٠٦هـ، ص ٢٩ .

هادف وممتع للإنسان، ويمارسه اختيارياً وبرغبة ذاتية وبوسائل وأشكال عديدة مباحة شرعاً، ويتم غالباً في أوقات الفراغ».

ومن خلال تأمل التعريفات السابقة يمكن لنا أن نستنبط عددًا من الخصائص التي يتصف بها الترويح وتميزه عن غيره من جوانب الحياة المختلفة، فمن هذه الخصائص مايأتي:

أ - الاختيارية. فهو نشاط لا إجبار فيه سواء في نوعه أو وقته أو كيفيته، ويختاره الفرد بمحض إرادته، وإلا انتفت عنه صفة الترويح.

ب - يكون الترويح في وقت الفراغ، وليس داخلاً في وقت العمل أو الشغل الذي يمارسه الإنسان في حياته.

ج - يصاحب الترويح وينتج عنه حالة من المتعة، والسعادة، والسرور، والرضا لمن يقوم بممارسته.

د - يُعد الترويح نشاطًا بناء وهادفًا أي: يعمل على بناء وتنمية كل جوانب شخصية الممارس للترويح أو بعضها.

هـ - يتصف الترويح بأن له خاصية تجعل له القدرة على مساعدة الفرد على التخفف من ضغوط الحياة، وكسر رتابتها اليومية، ومنحه دفعة بدنية ونفسية تساعد على مواجهة مصاعب العيش.

و - ليس له مردود أو كسب مادي للفرد الممارس للترويح.

ثانياً : آثار الترويح

يكتسب الترويح أهميته من الاثار المترتبة عليه، فمن الاثار التي ينتجها لنا تكون الدوافع لدراسته والاهتمام به، وهناك العديد من الاثار الإيجابية المصاحبة للعملية الترويحية بشتى صورها وأشكالها، إلا أننا نجد أن لكل شكل من الأشكال والمناشط الترويحية المختلفة التي يمارسها الإنسان فوائد محددة ومن ذلك:

١) **إشباع الحاجات الجسمية للفرد** ويتم ذلك بممارسة الرياضة البدنية وليس مشاهدتها فقط، كما يحدث بين نسبة كبيرة من أفراد المجتمع، حيث تؤدي ممارسة

الرياضة إلى إزالة التوترات العضلية وتنشيط الدورة الدموية وإكساب الجسم الحد الأدنى من اللياقة البدنية، وتحسين الأجهزة الرئيسة في الجسم.

٢) **إشباع الحاجات الاجتماعية للفرد**: من المعلوم أن معظم أنشطة وقت الفراغ تتم بشكل جماعي، وهذا يساعد الفرد حين ممارستها على اكتساب الروح الجماعية والتعاون والانسجام والقدرة على التكيف مع الآخرين، وتؤدي تلك الفعاليات الترويحية الجماعية إلى تكون علاقات اجتماعية ناجحة مع الآخرين وإلى نمو اجتماعي متوازن.

٣) **إشباع الحاجات العلمية والعقلية للفرد**: ويتحقق ذلك من خلال المناشط الابتكارية، إذ تؤدي البرامج الترويحية الابتكارية في الغالب إلى تنمية القدرات العقلية والذكاء والتفاعل الإيجابي مع المواقف المختلفة، وبخاصة إذا تصاحب مع تلك الممارسة الرغبة والإقبال من الفرد.

٤) تساعد الأنشطة الترويحية على التكيف والاستقرار النفسي والرضا الذاتي، مما يؤدي إلى صحة نفسية سليمة وتكيف نفسي سوي.

٥) قد تكون الأنشطة الترويحية عاملاً مساعداً في رسم مهنة المستقبل للفرد من خلال تنمية مهاراته وقدراته التي قد تبدأ بهواية يمارسها الفرد في حياته اليومية، ثم ينميها ويطورها حتى تنتهي بمهنة يحترفها في مستقبل حياته.

٦) تساعد الأنشطة الترويحية على اكتشاف عدد من السجايا والأخلاق والطباع التي يحملها الأفراد، فضلاً عن إمكانية اكتشاف إن كان هناك ثمة أمراض أو مشكلات نفسية من خلال مراقبة الأفراد في أثناء ممارستهم للأنشطة والبرامج الترويحية، إذ غالباً ما يكون الفرد على سجيته ودون تصنع أو تكلف في أثناء ممارسته للترويح.

٧) الأنشطة الترويحية منشطة للحركة الاقتصادية في المجتمع من خلال جعل الأنشطة والبرامج الترويحية موارد استثمارية، وبخاصة إذا تم التعامل معها وفاقًا للنظرة السليمة للترويح وكيفية الاستفادة منه بشكل إيجابي.

٨) تساعد الأنشطة الترويحية التي يمارسها الفرد على إحداث مزيدٍ من الترابط الأسري بين أفراد الأسرة الواحدة في حالة ممارسة أفراد الأسرة للأنشطة الترويحية بشكل

جماعي بشرط أن تكون تلك الأنشطة ذات صبغة إيجابية تفاعلية، فلقد دلت الدراسات على أنه كلما ارتفعت نسبة المشاركة بين أفراد الأسرة في الأنشطة الترويحية أدى ذلك إلى مزيد من التماسك بين أفراد الأسرة الواحدة، فضلاً عن تحقيق درجة أكبر من التكامل، والتكيف النفسي والاجتماعي لأفرادها(١).

٩) تؤدي الأنشطة الترويحية إذا أحسن الإنسان استثمارها وممارستها بشكل إيجابي إلى زيادة الإنتاجية لديه وللمجتمع بشكل عام، إذ تعد هذه الأوقات فرصة لالتقاط الأنفاس، والتروح فيها مما ينعكس بأثره الإيجابي على فعاليات الفرد ونشاطه وحيويته حين عودته إلى العمل.

وكما أن للترويح كلَّ هذه الآثار الإيجابية، لكنه لا يخلو من الآثار السلبية في حالة عدم التعامل معه بوعي وبصيرة ووفق النظرة الشرعية وفي ظل ضوابطه المعتبرة ومن هذه الآثار مايلي:

١) يرى كثير من الباحثين أنّ الترويح عامل رئيسي في انحراف الأحداث. وأنّ له أثرًا لا يستهان به في حياة الأحداث، ويستندون في ذلك إلى العديد من الدراسات والأبحاث التي تربط بين الانحراف من جانب ومتغيرات الترويح من جانب اخر، وهذه المتغيرات يقصد بها مكان الترويح، وزمانه، والفئة المشاركة فيه، فتظهر العديد من الدراسات وجود علاقة وثيقة بين تلك المتغيرات والانحراف، فأغلبية الأفعال المنحرفة يرتكبها الفرد في وقت الفراغ، كما أنّ نسبة كبيرة من الانحرافات ترتكب بقصد الاستمتاع بوقت الفراغ أو الحصول على وسائل تهيئ الاستمتاع بهذا الوقت(٢).

٢) وجود الترويح في حياة الأفراد والمجتمعات بشكل كبير، وغير مستغل بشكل جيد قد يدفع بالمجتمع إلى وضع استهلاكي ضارّ بالمجتمع، إذ تنصرف نسبة ليس بالقليلة من موارده في جوانب كمالية زائدة عن حاجته، إذ الترويح في الغالب ينصبغُ بالصفة الاستهلاكية غير المنضبطة ماديًّا.

٣) بعض الأنشطة الترويحية التي يُمارسها الأفراد في أوقات الفراغ تؤدي إلى تغيرات

(١) أثر الأسرة في الوقاية من المخدرات، إبراهيم بن محمد العبيدي، مجلة الأمن، وزارة الداخلية، الرياض، العدد الثالث، ١٤١١هـ ص.ص ٣٨ — ١١

(٢) الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، عمر التومي الشيباني، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٣هـ، ص ٣٣١

اجتماعية ذات صبغة سالبة، فمنها على سبيل المثال ما أحدثه التلفاز في أنماط الاجتماعات العائلية والأسرية فلم تعد تجمعات الناس مع وجود التلفاز ذات طبيعة جماعية، فلقد ظهرت عادة جديدة هي استقبال الضيوف والاستمرار في مشاهدة التلفزيون، وكأنَّ النّاس لا يأتون لزيارة أصدقائهم وإنما لزيارة تلفزيونهم، فهو يوحدهم شكلياً ولكنه من الناحية السيكولوجية يفرق ويقطع الصلات بينهم.[1]

وتتضافر عدة جهات في صنعها تلك الآثار المترتبة على الترويح في حياة الأفراد. فلكل من الأسرة، والمدرسة، والمجتمع بشكل عام شأن في هذه الآثار، فنجد أن من مهام الأسرة التربوية لأفرادها تعليم أبنائها كيفية الاستفادة من أوقات الفراغ في حياتهم اليومية، والعمل على استثماره الاستثمار الصحيح واستغلاله في الأنشطة الإيجابية الابتكارية، وزيادة على ما ذكر فإنّ للأسرة أثرًا مهمًا تجاه أبنائها، وذلك بتهيئة الوسائل الترويحية المناسبة لهم من الناحية العمرية، والشرعية، والتربوية ومشاركة الأبوين لهم في أثناء ممارسة الأنشطة الترويحية.

أمًا المدرسة فأثرها لا يمكن إغفاله، ويكون ذلك من خلال حَثّ الطلاب على ممارسة الأنشطة الترويحية الإيجابية والابتكارية، وتهيئة الظروف المكانية والزمانية المناسبة لتحقيق ذلك للطلاب، بل نجد بعض العلماء يرى أن تلك المهمة من أبرز المهام التي يجب أن تهتم بها المدرسة في عصرنا الحاضر.

أمًا المجتمع بشكل عام فأثره في صنع تلك الآثار الإيجابية للترويح يتحقق من خلال إيجاد المناخ الترويحي السليم بتهيئة وسائل الترويح الإيجابية المتمشية مع الضوابط الشرعية، ومع نظم المجتمع وإيجاد الأماكن الترويحية المأمونة التي تعمل على جذب أفراد المجتمع لها.

ثالثاً : دوافع الترويح

لقد حاول العديد من العلماء، والمختصين بالترويح كشف الأسباب الدافعة لممارسة الترويح، وانتهت محاولتهم تلك ببعض النظريات، ولقد استفاد بعضها من بعض بسدّ ثغرة، أو تدارك ما فات النظرية السابقة، وفيما يأتي استعراض للنظريات، وما يؤخذ عليها. أمًا أبرز النظريات فهي:

---

(١) بصمات على ولدي، طيبة اليحيى، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ، ص ٧.

١) نظرية الاستجمام أو الراحة:

تُعدّ هذه النظرية من أقدم النظريات التي حاولت التعرف على الأسباب، والدوافع الكامنة وراء ممارسة الترويح من قبل الإنسان، وترى النظرية أن دافع الإنسان في ممارسة الترويح هو إراحة العضلات، والأعصاب من عناء العمل، وتخليصها مما تراكم عليها من عبء جراء إجهادها في وقت العمل[١] إلا أنه يؤخذ عليها الملاحظات الاتية

أ – حسب مفهوم النظرية سيكون الترويح لدى كبار السن أكثر منه لدى الأطفال، إلا أن الملاحظ أن الترويح ينتشر بين الصغار أكثر من انتشاره بين الكبار.

ب كثيرًا ما يمارس الأطفال ترويحهم، وألعابهم بعد استيقاظهم من النوم، أو بعد أخذهم قسطًا من الراحة، فلا يوجد لديهم تعب حتى يتخلصوا منه.

ج يوجد عدد كبير من العاطلين عن العمل، ومع ذلك نجدهم يمارسون الترويح في حياتهم اليومية.، فهم في راحة طوال يومهم، ومع ذلك يمارسون الترويح.

٢) نظرية الطاقة الزائدة عن الحاجة:

وهذه النظرية على النقيض من النظرية السابقة، وأصحاب هذه النظرية يشبهون الطاقة الكامنة في الجسم، وعلاقتها بالترويح بصمام الأمان الذي يسمح للقاطرة البخارية بالتخلص من البخار الفائض[٢]. ولما كانت هذه الطاقة الكامنة توجد لدى الأطفال أكثر من وجودها عند الكبار كان الأطفال أكثر ممارسة للترويح من كبار السن، إلا أن هذه النظرية عاجزة عن تفسير بعض الجوانب في العملية الترويحية مثل استمرار الأطفال في اللعب على الرغم من إجهادهم، فضلاً عن وجود بعض الأفراد من الناس لا يميلون للترويح، ولا يرغبون في اللعب مطلقاً، فأين تذهب الطاقة الفائضة لديهم؟ كما أن بعض الناس قد يمارسون ترويحهم بعد انتهائهم من بعض الأشغال الشاقة، أو المجهدة، ووفق منطوق النظرية فإن طاقتهم الكامنة قد استنفدت في الشغل ومن ثَمَّ فلا حاجة للترويح.

٣) نظرية التوازن:

ترى هذه النظرية أنَّ لكل فرد غرائز وميولاً لا يمكنه إشباعها في حياته الجدية، أو أنه

---

(١) عوامل التربية – بحوث في علم الاجتماع التربوي والأخلاقي، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، بدون تاريخ، ص٣٠١

(٢) أساسيات في الترويح وأوقات الفراغ، إبراهيم وزرماس وحسن الحياري، دار الأمل، الأردن، ١٩٨٧م، ص ٧٨

لا يُشْبِعُ منها إلا جزءاً يسيراً؛ لذا نجد لدى الإنسان ميلاً نحو الممارسات غير الجدية أو ما يعرف بالترويح لكي يتمكن من إشباع غرائزه وميوله الأُخَر الكامنة التي عجز عن إخراجها في حياته الجدية أو العملية، وبذلك يستطيع الإنسان أن يحقق التوازن المطلوب في حياته من خلال تحقيق جميع رغباته وغرائزه الكامنة وغير الكامنة سواء في حياته الجدية، أو في الترويح[1].

وعلى الرغم من سبق النظرية إلى وظيفة من وظائف الترويح التي لم تشر إليها النظريات التي سبقتها في الساحة العلمية، فإنه يؤخذ عليها عدم إمكانية تطبيقها إلا على من جاوز مرحلة الطفولة، وأصبح رجلاً، وتقدم به العمر، ودخل معترك الحياة الجدية.

٤) نظرية التنفيس:

تنطلق هذه النظرية من فرضية تتمثل في وجود كم كبير من غرائز الإنسان التي قيدت بالنظم الاجتماعية السائدة، ولا يمكن له إرضاء هذه الرغبات والميول في ظل النظم الاجتماعية السائدة في مجتمعه، وعلى هذا الافتراض يقوم الإنسان بممارسة الترويح لكي يشبع رغباته وميوله بمعزل عن تلك النظم الاجتماعية الضابطة لتصرفاته وطريقته في إشباع غرائزه وميوله[2]. ومن هنا تحدث عملية التنفيس لتلك الرغبات والميول المكبوتة من وجهة نظر أصحاب النظرية من خلال ممارسة الترويح.

وهذه النظرية يمكن أن يقال فيها ما قيل في النظرية السابقة من أنها تصلح لتفسير دوافع الترويح لمن جاوز مرحلة الطفولة ودخل في مرحلة الرجولة. كما يؤخذ على هذه النظرية وجود مناشط ترويحية يمارسها الإنسان ولا توجد نظم اجتماعية تمنعه من ممارستها في العلن. فهذه النظرية قد تكون دقيقة في تفسير دوافع الترويح لو كان الإنسان يمارس جميع مناشطه الترويحية بمعزل عن الناس وبعيداً عن سلطة المجتمع الضابطة.

٥) نظرية الألفة أو (التعود):

ترى هذه النظرية أن الأفراد يمارسون المناشط الترويحية المألوفة لديهم أو ما اعتادوا

(١) أصول اللعب والتربية الرياضية، محمد الصاصمي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦، ص ٣٣.

(٢) اللعب والمحاكاة وأثرهما في حياة الإنسان، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، بدون تاريخ، ص ٢٥.

ممارسته، وذلك بسبب حرصهم على الابتعاد عن المخاطرة، ورغبة منهم في زيادة فرصة النجاح فيما يمارسونه من أعمال وتحقيق شيء من السعادة فيه، وهذا لا يتأتى إلا بممارسة المألوف لديهم الذي سبق لهم التعامل معه وسبروا أغواره[1].

ولكن تبقى هذه النظرية عاجزة عن تفسير سبب ممارسة الفرد للترويح أول مرة؛ فقد تصلح النظرية لتفسير سبب الاستمرار على نشاط ترويحي واحد دون غيره من الأنشطة الترويحية الأخر، إلا أنها لا تصلح لتفسير سبب ممارسة الترويح الابتدائي.

٦) نظرية التقليد (المحاكاة):

ومنطلق هذه النظرية هو أن الفرد يتأثر بجماعة الترويح التي تشاركه في ممارسته للعملية الترويحية، فنجد كثيرا من الناس يندمجون مع مجموعة من الناس لمشاركتهم في ممارسة نشاط ترويحي معين لمجرد رؤيتهم لهم، وقد لا يرغبون كثيراً في ذلك النشاط.

وقد يمكن تطبيق هذه النظرية على الأطفال بما يمتازون به من طبع التقليد والمحاكاة لغيرهم، إلا أنه يصعب تطبيقها على كبار السن ذوي الإرادة المستقلة. كما يؤخذ على هذه النظرية أنها أغفلت الإرادة الحرة للفرد وتصورته مجرد مقلد لمن حوله، كما أن هذه النظرية لا يمكنها تفسير سبب بقاء بعض الأفراد المتفرجين على ممارسي الترويح في الأماكن العامة دون ممارسة للنشاط الترويحي، إذ لو صحت هذه النظرية لشارك الجميع في ممارسة نشاط واحد إذ يقلّد بعضهم بعضًا.

ولقد حاولت عدة دراسات تلمس أسباب إقبال بعض الناس على أنشطة ترويحية دون غيرها، ومحاولة معرفة أبرز الدوافع لممارسة الأنشطة الترويحية في أوقات الفراغ، وذلك من خلال طرح سؤال عليهم بشكل مباشر وانتهت هذه الدراسات إلى أن أبرز هذه الدوافع غالبا ما تنحصر في الجوانب الآتية، مرتبة على النحو الآتي حسب الأولوية[2]

١) البحث عن المتعة والأنس.

٢) من أجل الأصدقاء أو المرافقين.

---

(١) أساسيات في الترويح وأوقات الفراغ، مرجع سابق، ص ٨٥ .

(٢) الجنوح والترويح في الأوقات الحرة لدى الشباب في المملكة العربية السعودية، مركز أبحاث مكافحة الجريمة، وزارة الداخلية، الرياض، ١٤٠٥هـ، ص ٩٨ .

٣) للتباهي والزهو وإبراز النفس.

٤) للمنافسة بين الأقران أو التغلب عليهم.

٥) لسهولة الحصول على ذلك النشاط وممارسته.

٦) لأنّ ذلك النشاط الترويحي جديد على الفرد.

٧) لإفادة الآخرين من خلال النشاط الممارس.

٨) للاستفادة من الآخرين من خلال النشاط الترويحي.

٩) لأنه لا يوجد غيره من الأنشطة الترويحية.

رابعاً : العوامل المؤدية إلى تباين الأنشطة الترويحية:

تختلف الأنشطة الترويحية التي يمارسها الأفراد بتأثير من متغيرات عدة، وأبرزها ما يأتي:

أ - **الجنس** : تختلف الأنشطة الممارسة في أوقات الفراغ باختلاف الجنس، فالذكر له أنشطة ترويحية تناسبه، كما أنّ للأنثى أنشطة أخر تناسبها، ومنشأ هذا التباين في الأنشطة الترويحية طبيعة كل جنس وتركيبه، فضلاً عن أثر كل منهما في الحياة ولختلافه عن الآخر.

ب - **العمر** . يؤثر العمر في تحديد نوع النشاط الترويحي الذي يمارسه الأفراد، فالأطفال لهم أنشطتهم الخاصة، وهي في الغالب ذات طابع حركي، في حين تكثر الأنشطة الثقافية والقراءة بين كبار السن، بينما تمتاز أنشطة فئة الشباب بالتنوع[1]، إلا أنّ الجانب الرياضي والرحلات البرية تطغى عليها.

جـ - **المستوى التعليمي** : يتدخل المستوى التعليمي بشكل كبير في تحديد النشاط الترويحي الذي يمارسه الأفراد.

د - **المستوى الاقتصادي للأفراد** : ويؤثر هذا العامل من خلال القدرة على تهيئة الوسائل وتوفير الأدوات التي يمارس الفرد من خلالها الأنشطة الترويحية.

هـ - **كمية وقت الفراغ** : وهذا العامل يؤثر بشكل كبير، وأساسي في تحديد نوعية النشاط الترويحي الذي يمارسه الفرد في وقت الفراغ.

(١) الترويح وأوقات الفراغ في المجتمع المعاصر، كمال درويش ومحمد الحماحمي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ص ٥٢ .

و - **مكان الترويح ونوعية المشاركين** . إذ غالباً ما يتأثر الفرد بمن حوله ويندمج معهم في ممارسة النشاط الترويحي لمجرد أنه يشاهد غيره يمارسه.

ز - **المستوى الاقتصادي للمجتمع** : لكل مرحلة من مراحل نمو المجتمع الاقتصادية ما يناسبها من الأنشطة الترويحية، فإن كان المجتمع يمر بمرحلة تدهور اقتصادي فسيجعله يمارس أنشطة ترويحية تختلف عنها حين ظهور تحسن اقتصادي.

ح **خصوصية المجتمع العقدية والثقافية** إنّ طبيعة المجتمع وخصائصه العقدية التي تميزه عن المجتمعات الأخر لها أثر كبير ومهم في تحديد نوعية الأنشطة الترويحية التي يمارسها أفرادها، ولا يمكن إغفال أثرها في ظهور أنشطة ترويحية تتناسب وطبيعة ذلك المجتمع.

المبحث الثاني

الترويـح في الإسـلام

يُعَدُّ الترويح في الإسلام أمرًا مشروعًا بل مطلوباً، ما بقي في إطاره الشرعي السليم المنضبط بحدود الشرع التي لا تخرجه عن حجمه الطبيعي في قائمة حاجات النفس البشرية، فالإسلام دين الفطرة، ولا يتصور أن يتصادم مع الطاقة البشرية الفطرية، أو الغرائز البشرية في حالتها السوية.

ومن هنا فقد أجاز الإسلام النشاط الترويحي الذي يعين الفرد المسلم على تحمل مشاق الحياة وصعابها والتخفيف من الجانب الجدي فيها ومقاومة رتابتها شريطة ألا تتعارض تلك الأنشطة مع شيء من شرائع الإسلام، أو يكون فيها إشغال عن عبادة مفروضة، والأصل في ذلك الحديث الذي يرويه حنظلة (رضي الله عنه) «أنه قال: لقيني أبوبكر الصديق (رضي الله عنه) فقال: كيف أنت يا حَنْظَلَةُ؟ قال: قلت: نَافَقَ حنظلة! قال: سبحان الله! ما تقول؟ قال: قلت: نكون عند رسول الله (ﷺ) يذكرنا بالنَّارِ وَالْجَنَّةِ حتى وكأنَّا رأي العين، فإذا خرجنا من عند رسول الله (ﷺ) عَافَسْنَا الأزواجَ والأولاد والضيعات فنسينا كثيرًا، قال أبو بكر: فوالله إنَّا لَنَلْقَى مِثْلَ هذا فانطلقت أنا وأبوبكر الصديق حتى دخلنا على رسول الله (ﷺ). قلت: نافق حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله (ﷺ) وما ذاك؟ قلت

يا رسول الله نكون عندك تذكرنا بالنار والجنة حتى كأنا رأي عين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات فنسينا كثيرًا. فقال رسول الله (ﷺ): والذي نفسي بيده إن لو تدومون على ما تكونون عندي وفي الذكر لصافحتكم الملائكةُ على فُرُشِكُمْ وفي طرقكم ولكن يا حنظلة ساعة وساعة ثلاث مرات»[1].

ويؤكد مبدأ الترويح في الإسلام ما ورد في حديث عبدالله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنه الذي يرويه البخاري – رحمه الله في صحيحه أن رسول الله ﷺ قال له: «يا عبدالله ألم أُخْبَرْ أنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وتقومُ اللَّيلَ؟. قال بلى يا رسول الله:. قال: فلا تَفْعَلْ، صم وأفطر وقم ونم فإنَّ لجسدك عليك حَقًّا وإنَّ لعينك عليك حَقًّا وإنَّ لزوجك عليك حَقًّا»[2]، وكذلك الحديث الذي يروى عنه ﷺ «رَوِّحوا القلوبَ ساعةً وساعةً»[3].

ففي الأحاديث السابقة وغيرها دلالة على مراعاة الإسلام لحق النفس في الراحة وإعطائها حقها من ذلك طالما أنه ضمن الإطار الشرعي وداخل الحدود المقبولة اجتماعيًا. ومما لا شك فيه أنَّ الأصل في الترويح أن يتلازم مع وقت الفراغ ويمارس فيه، كما يجب أن يكونا متعادلين في الكمية فلا يطغى أحدهما على الآخر، فإذا زاد وقت الفراغ في حياة الإنسان وتركَهُ دون استغلال فإنه يتحول إلى مشكلة، وإذا زاد الترويح على أوقات الفراغ تصبح الحياة لهوا ولعبا.

وهذا ما جعل الصحابي الجليل أبا الدرداء (رضي الله عنه) يقول: إنِّي لأَسْتَجِمُّ نفسي بِالشَّيءِ من الباطلِ غيرِ المُحَرَّمِ، فيكونُ أقوى لها على الحَقِّ[4]. ومن هنا فإن الترويح يمكن أن يكون له بعد تعبدي إذا احتسبه الإنسان قربة لله أو ليتقوى به على الطاعة. وعلى ذلك يمكن أن تكون جميع جوانب حياة المسلم تعبدية إذا اقترنت بالنية الصالحة، فهو في

---

(١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار الخير، بيروت، ١٤١٤هـ، كتاب التوبة، باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الأخرة، ج ٦ ، ص ٢٢٣ .

(٢) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، ج ٢ ، ص ٦٩٧ .

(٣) مسند الشهاب، محمد بن سلامة القضاعي، مراجعة حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٣٩٢ وكذلك تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث عبد الرحمن بن علي الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٨٥ وقال عن الحديث أخرجه الديلمي من رواية أبي نعيم وغيره عن أنس مرفوعا ويشهد له ما في صحيح مسلم وغيره من حديث حنظلة ساعة وساعة.

(٤) بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، ابن عبدالبر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص١١٥

العمل، أو الفكر، أو الجد، أو القتال، أو اللهو، أو الأكل، أو النوم، أو العلم، وغيرها من الأعمال التي تخطر على البال في عبادة، حتى في الجماع مع الزوجة فلقد ورد في الحديث أن الرسول ﷺ قال «... وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صدقة، قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهْوتهُ ويكون له فيها أَجْرٌ؟ فقال أرأيتم لو وضعها في الحرام أليس كان يكونُ عليه وِزْرٌ؟ قالوا: بلى، قال: فكذلك إذا وَضَعَهَا في الحلالِ له الأجرُ»[1].

فكل أفعال الإنسان المسلم ونشاطاته عبارة عن تنويعات تدور حول حقيقة واحدة، هي العبادة، ويصح الاختلاف بينها في الهيئة ليس إلا، وفي المظهر لا الجوهر فليس في التصور الإسلامي نشاط إنساني لا ينطبق عليه معنى العبادة، أو لا يطلب فيه تحقيق هذا الوصف، فالمنهج الإسلامي غايته تحقيق العبودية لله أوّلاً وآخراً.

المبحث الثالث

ضوابط الترويح في المجتمع المسلم

لكل مجتمع خصوصيته المتميزة، وتنبع تلك الخصوصية من روافد عدة، أهمها وأبرزها الدين الذي يعتنقه ذلك المجتمع، وغالبًا ما يتشكل بناء عليه عدد من العادات والتقاليد والأعراف التي تتكون على آماد طويلة لتصبح جزءا لا يتجزأ من كيان المجتمع ونسيجه الخاص به، ومنْ ثمَّ يقوم أفراد المجتمع بممارستها وتبنيها والدفاع عنها.

ومن هنا لا يمكن أن ننظر إلى المجتمع بمعزل عن خصوصيته التي يتميز بها، كما لا يمكن تجاهلها حين التعامل مع الظواهر الاجتماعية التي يزخر بها وغالبًا ما يكون لعقيدة المجتمع أثر في تحديد خصوصية المجتمع، فهناك عملية تفاعل متبادلة بين عقيدة المجتمع، وبين الأنشطة الترويحية التي تمارس في أوقات الفراغ داخل المجتمع.

وتعد الأنشطة الترويحية التي يمارسها أفراد المجتمع ظاهرة اجتماعية تتأثر كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى - بقيم المجتمع العقدية وثقافته، ومبادئه، وأفكاره، وعاداته، وتقاليده، وغالبًا ما تكون الأنشطة الترويحية السائدة في المجتمع نابعة منها أو متأثرة بها[2].

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب كل معروف صدقة، ج ٣، ص ٦٧. وكذلك المسند، أحمد بن حنبل، مسند الأنصار، حديث ٢٠٥٠٨.

(2) البدائل الإسلامية لمجالات الترويح المعاصرة، يحيى بسيوني مصطفى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص ٦٣.

وعلى ذلك فإن الترويح إذا لم يستمد وسائله من البيئة التي يوجد فيها فإنه يصبح عاجزًا عن العطاء، وعاجزًا عن تحقيق الأهداف التي يسعى إليها المجتمع، ويقصد بالوسائل التي ينبغي أن يستمدها الترويح:

- الوسائل المادية مثل الموارد المتاحة من البيئة الطبيعية.
- الوسائل غير المادية المتأثرة بالبعد العقائدي، والثقافي، والفكري للمجتمع(١).

ومن هنا فلا يمكننا أن نتعامل مع أنشطة وقت الفراغ في أي مجتمع من المجتمعات بمعزل عن تلك الخصوصية التي يتميز بها المجتمع عند وضع الخطط للمناشط الترويحية فيه خاصةً، أو رسم برامجها، أو تصميم المنشآت التي تمارس فيها الأنشطة الترويحية، وتؤكد العديد من الدراسات ضرورة مراعاة خصوصية كل مجتمع وعدم التصادم معها عند التخطيط.

إننا عندما نراعي قيم المجتمع الذي نخطط برامجه الترويحية، ونضع ذلك في اعتبارنا حين تصميم منشات البرامج والأنشطة الترويحية، ونأخذ بالاعتبار العادات، والقيم، والأعراف السائدة في المجتمع، فإننا نضمن النجاح التام لها، فضلاً عن تحقيق أقصى فاعلية في الإنتاجية الاستثمارية لتلك البرامج والأنشطة الترويحية. وبغير ذلك فإن الأمر لا يعدو أن يكون هدرًا ماليًا وبشريًا دونما تحقيق الحد الأدنى من النجاح.

لذلك لا عجب أن نرى إخفاق العديد من البرامج والأنشطة الترويحية التي يخطط لها في عالمنا الإسلامي، وما ذلك إلا بسبب النقل الحرفي لأنماط غريبة عن مجتمعاتنا الإسلامية، ودونما مراعاة لخصوصية المجتمعات التي نقلت منها هذه البرامج الترويحية، أو التي نقلت إليها، فقد يخفق البرنامج الترويحي نفسه الذي نجح نجاحاً كبيرًا في مجتمع آخر والعكس صحيح، وهذا يعود إلى التباين في المنطلقات العقدية، والخلفية الثقافية للمجتمعات المنقول منها أو المنقول إليها.

ومما لا شك فيه أن المجتمع المسلم المعاصر يواجه سيلاً من الأشكال والأساليب الترويحية وهي على قسمين: أحدهما وفد إليها من خارج أرضها وفي بعضها ما يخالف

---

(١) الترويح في المجتمع العربي السعودي، إبراهيم خليفة، إدريس الحسن، مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤١٠هـ، ص ١٤٠.

قيم المجتمع المسلم وأعرافه وتقاليده، والاخر نابع من داخل المجتمع ومنطبع بقيمه وتقاليده وأعرافه. وتتزايد تلك الأشكال والأساليب الترويحية يوما بعد يوم، وهذا يحتم وضع قواعد عامة وضوابط محددة تقاس عليها تلك المناشط والبرامج الترويحية لمعرفة مدى مناسبتها للمجتمع من عدمه. وحتى يحقق الترويح أثره كاملاً من جميع الجوانب في المجتمع المسلم ينبغي مراعاة عدد من الضوابط الشرعية والأخلاقية العامة، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

أولا: ضوابط تتعلق بالنشاط الترويحي ذاته:

قبل ممارسة النشاط الترويحي لا بد من التعرف على الحكم الشرعي فيه، إذ توجد بعض الأنشطة الترويحية محرمة في الإسلام ابتداء ومن ذلك:

أ - النشاط الترويحي الذي يصاحبه أو يكون فيه سخرية بالاخرين، أو لمز، أو ترويع لهم قال تعالى ﴿**يا أَيُّها الَّذين آمنُوا لا يسْخرْ قوْمٌ منْ قوْم عَسَى أنْ يكُونُوا خيْرًا منْهُمْ ولا نساءٌ من نساء عَسَى أَنْ يَكُنّ خيرًا منهنَّ ولا تَلْمزُوا أنْفُسكُمْ ولا تنَابزُوا بالألقاب بئْسَ الاسْمُ الفُسُوقُ بعْدَ الإيمان ومن لمْ يتُبْ فأولئك هُمُ الظَّالمُون**﴾ (الحجرات آية ١١) كما قال الرسول (ﷺ) «لا يأْخُذنَّ أحدُكُمْ متاعَ أخيه لاعبًا ولا جادًّا ومنْ أخَذَ عصًا أخيه فلْيَرُدُّهَا»[١]، وورد عنه قوله (ﷺ) «لا يحلُّ لمُسْلم أنْ يُروِّعَ مُسْلمًا»[٢].

ب - النشاط الترويحي الذي يصاحبه أذية بقول أو فعل للاخرين، أو ضرر بدني أو معنوي للاخرين، قال تعالى ﴿**والَّذينَ يُؤْذُون المُؤْمنين والمُؤْمنات بغيْر ما اكْتسبُوا فقد احْتملُوا بُهْتانًا وإثْمًا مُبينًا**﴾ (الأحزاب الاية ٥٨) وللحديث المتفق عليه أن رسول الله (ﷺ) قال: «المسلمُ منْ سلمَ المسلمون منْ لسانه ويده»[٣]

ج - النشاط الترويحي المحتوي على الكذب والافتراء لحديث الرسول (ﷺ) «ويْلٌ للذي يُحَدِّثُ فيكذبُ ليضحكَ به القومَ، ويلٌ لهُ، ويلٌ لهُ»[٤].

(١) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، ج ٢، ص ٤٨٣.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، ج ٢، ص ٤٨٤.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ج ١، ص ١٣. وصحيح مسلم كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ج ١، ص ٩-٢.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في التشديد في الكذب، ج ٢، ص ٤٨١.

د - المناشط الترويحية القائمة على المعازف أو الموسيقى لورود الأدلة على عدم جوازها، ومن ذلك قول الرسول (ﷺ): «ليكونَنَّ من أمتي أقوامٌ يستحلُّونَ الحر والحرير والخمر والمعازف»[(١)].

هـ - المسابقات القائمة على اتخاذ الحيوانات غرضًا يرمى، للحديث المتفق عليه الذي يرويه ابن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله (ﷺ) لعن من اتخذ شيئًا فيه الروح غَرَضًا[(٢)].

و - الترويح القائم على التحريش بين البهائم، كما يحدث عند تنظيم مسابقة المناطحة بين البهائم، أو المناقرة بين الديوك، وذلك للحديث الذي يرويه ابن عباس (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) نهى عن التَّحْرِيشِ بين البَهَائِمِ[(٣)]. والتحريش هو: إغراء بعضها ببعض، وتحريضها عليه.

ز - المسابقات التي تستخدم فيها أدوات ورد النص الصريح بتحريمها مثل النرد، للحديث الذي يرويه سليمان بن بريدة عن أبيه - رضي الله عنهم - أن النبي (ﷺ) قال: «من لعب بالنردشير[(٤)] فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه»[(٥)]. وفي الموطأ أن عائشة - رضي الله عنها - بلغها أن أهل بيت في دارها كانوا سكانًا فيها وعندهم نرد فأرسلت إليهم لئن لم تخرجوها لأخرجنكم من داري وأنكرت ذلك عليهم، كما أورد مالك - رحمه الله - في الموطأ أن ابن عمر - رضي الله عنهما - كان إذا وجد أحدًا من أهله يلعب بالنرد ضربه وكسرها.[(٦)].

ثانيا: ضوابط تتعلق بالمشاركين في الترويح:

وحيث إن معظم الأنشطة الترويحية تمارس بشكل جماعي، فهذا يحتم وضع عدد من الضوابط تتعلق بتلك الجماعة التي يشاركها الفرد في الأنشطة الترويحية، ومنها:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، ج ٥ ، ص ٢١٢٣

(٢) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجثمة، ج ٥ ، ص ٢١٠٠ . وصحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب النهي عن صبر البهائم، ج ٥ ، ص ٩٤ .

(٣) المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق. حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ، ج ١١، ص ٨٤.

(٤) قال النووي في شرح صحيح مسلم قال العلماء النردشير هو النرد، فالنرد أعجمي معرب، وشير معناها حلو، ومعنى صبغ يده في لحم الخنزير ودمه في حال أكله منهما، وهو تشبيه لتحريمه بتحريم أكلهما أ.هـ ج ٥، ص ٤١٦ والنرد هو ما يعرف الآن بلعبة الطاولة.

(٥) صحيح مسلم كتاب الشعر، باب تحريم اللعب بالنردشير، ج ٥ ، ص ٤١٦ . وكذلك: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في النهي عن اللعب بالنرد، ج ٢ ، ص ٤٧٠ .

(٦) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، إعداد. أحمد عرموش، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٤هـ ص ٦٨٢ .

أ – التأكد من خيرية تلك الجماعة، فالرفقة السيئة لها أثرها السلبي الذي لا ينكر على الفرد، وكما قال الرسول (ﷺ) «الرَّجُلُ على دين خليله فلْيَنْظُرْ أحدُكُمْ منْ يُخالل»[1]

ب – عدم الاختلاط بين الجنسين، لأنه يفضي إلى نظر بعضهم إلى بعض، والله عز وجل يقول ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلك أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...﴾ الآية (النور: آية ٣٠-٣١) وللحديث الذي يرويه أسامة بن زيد (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: «ما تركت بعدي فتنة هي أضرُّ على الرِّجال من النِّساء»[2]. فضلاً عن أن ما يناسب الذكور من المناشط الترويحية في الغالب لا يناسب الإناث وكذا العكس.

ثالثا: ضوابط تتعلق بوقت الترويح:

ومن تلك الضوابط ما يأتي:

أ – يجب ألا يكون الترويح في الوقت المخصص لحقوق الله، أو حقوق الناس، فلا ترويح في أوقات الصلاة مثلاً لما فيه من اعتداء على حقوق الله لقوله عزوجل: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِيْنَ﴾ (البقرة: آية ٢٣٨)، ولحديث ابن مسعود (رضي الله عنه) أن رجلاً سأل النبي (ﷺ): أيُّ الأعمال أفضلُ؟ قال: «الصَّلاةُ لوقتها، وبرُّ الوالدين، ثم الجهادُ في سبيل اللَّه»[3]. وكذلك لا ترويح في أوقات العمل الرسمي، إذ فيه اعتداء على حقوق الناس.

ب – عدم الإفراط في تخصيص معظم الأوقات المباحة للترويح، فالاعتدال والتوسط سمة أساسية في هذا الدين.

رابعا: ضوابط تتعلق بمكان الترويح:

ومن أبرز الضوابط التي يلزم مراعاتها فيما يتعلق بمكان الترويح ما يأتي:

أ – عدم إلحاق الأذى بذات المكان أو منشاته فأمكنة الترويح حق مشترك بين جميع الناس، فمن أفسد على الناس أمكنة ترويحهم فقد اعتدى عليهم، والرسول (ﷺ)

(١) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس، ج ٢، ص ٤٤٩

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، ج ٥، ص ١٩٥٩. وصحيح مسلم، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء، ج ٦، ص ٢١٣

(٣) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي (ﷺ) الصلاة عملا، ج ٦، ص ٢٧٤٠. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان بالله أفضل الأعمال، ج ١، ص ٢٥٧.

يقول: «اتقوا اللعانين. قالوا. وما اللعانان يا رسول الله؟ قال. الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم»[1]

ب - عدم مضايقة المقيمين أو العابرين بمكان الترويح، وهذا ينطبق على الخلاء والساحات العامة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِيْنَ والمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَد احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب الآية ٥٨) وللحديث «... فمن أحبّ أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلى الناس الذي يحبّ أن يؤتى إليه...»[2].

جـ - اختيار المكان المناسب للترويح حسب نوع الترويح، فما يصلح في الساحات العامة قد لا يصلح في المنزل، ... وهكذا

خامسا: ضوابط تتعلق بزي الترويح:

ويقصد بذلك الالتزام باللباس الشرعي وفق ما حدده الشارع، سواء أكان للذكر أم الأنثى، فعورة الرجل من السرة إلى الركبة للحديث الذي يرويه محمد بن عبد الله بن جحش (رضي الله عنه) قال: كنت مع رسول الله (ﷺ) فمر على معمر وهو جالس عند داره بالسوق وفخذاه مكشوفتان فقال (ﷺ): «يا معمر غطّ فخذيك فإنّ الفَخِذَيْنِ عَوْرَةٌ»[3]، والمرأة كلها عورة بحضرة رجال غير محارم لها، إلا أن تكون من القواعد من النساء لقوله (ﷺ) «المرأة عورة وإنها إذا خرجت استشرفها الشيطان، وإنها أقرب ما تكون إلى الله وهي في قعر بيتها»[4].

سادسا: ضوابط عامة:

أ - مراعاة الأخلاق العامة، مثل تجنب الغضب والكلام البذيء والغش ومثيرات العداوة والبغضاء، والتعدي على الآخرين.

ب - مراعاة التنوع في الترويح، فلا يركز على أحد الجوانب الترويحية دون الجوانب الأخر،

(١) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في طريق الناس أو في ظلهم ج ١ ، ص ٥٠٣ .

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، ج ٤ ، ص ٥٤٤.

(٣) المعجم الكبير، ج ١٩ ، ص ٢٤٦ .

(٤) المعجم الكبير، ج ١٠ ، ص ١٣٢ .

جـ - مراعاة الصحة العامة والنظافة بشكل عام في جميع الممارسات الترويحية.

د - منع الصرف الزائد على الجوانب الترويحية وإعطاء كل ذي حق حقه في الصرف.

هـ - عدم التبعية وتقليد الاخرين في استجلاب أنماط ترويحية لا تتوافق وقيم المجتمع المسلم فإن ما يصلح للكفار من أنماط ترويحية متسقة ومستمدة من قيمهم ودينهم لايصلح للمسلمين لحديث ابن عمر - رضي الله عنهما أن رسول الله (ﷺ) قال: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»[1]، والمطالبة بعدم التقليد والتبعية لا تعني عدم الاستفادة من الاخرين، بل تعني ضبط هذه الاستفادة وإخضاعها للمراقبة والتقويم، وتكييف هذه الأنشطة الترويحية المجلوبة مع قيم المجتمع وثقافته.

ومما لا شك فيه أن المجتمع المسلم في حالة أخذه بتلك الضوابط فإنه يعمل بشكل مباشر على نجاح برامجه الترويحية، لأنه أخذ في الاعتبار الخصوصية التي يتميز بها عن غيره من المجتمعات على سطح الأرض، وهذا بدوره يؤدي إلى تحقيق النتائج المتوقعة من البرامج الترويحية وليس هذا فحسب، بل ستكون في أقصى درجات الايجابية على الفرد وعلى المجتمع بصفة عامة، فضلاً عن تحقيق التوازن في حياة الفرد، والمجتمع المسلم في أوضح صوره ومعانيه، إضافة إلى الاقتراب من التكامل في حياة المجتمع المسلم، وتحقيق المقاصد المستهدفة من التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ولقد غفل عن هذا المبدأ المهم في التخطيط للبرامج الترويحية - وهو مبدأ الأخذ بعين الاعتبار خصوصية المجتمع - بعض من كتب في الأنشطة الترويحية وأوقات الفراغ، فضلاً عن إهمالهم بعض الضوابط السابقة مما يجعلنا نحكم بإخفاق تلك البرامج وعدم مناسبتها بشكلها المطروح دونما تعديل. ومما يؤسف له أن معظم الكتب التي تناولت الأنشطة الترويحية أوردت أنشطة لا تُناسِبُ المجتمع المسلم، فقلما نجد كتابًا من الكتب المذكورة يخلو من الحث والتشجيع على ممارسة الموسيقى والعزف والغناء والرقص وإقامة نواد لها، واعتبارها جانبًا مهمًا في العملية الترويحية، على الرغم من ورود الأدلة العديدة والصريحة على تحريمها.

كما تقوم بعض هذه الكتب بالحث على ممارسة المراسلة بين الجنسين، وكذلك الدعوة

---

(١) سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، ج ٢ ، ص ٢٦١ .

إلى أنشطة سلبية، وضارة لا ابتكارية مفيدة، بل هي تبعية وتقليد محض مثل الحث على جمع الأزارير، أو إقامة حفلات أعياد الميلاد والحفلات التنكرية وحفلات الأزياء...إلخ.

وبالجملة ينبغي أن تراعى بعض القواعد الرئيسة حين التخطيط للأنشطة الترويحية، والبرامج الترفيهية في المجتمع المسلم ومن هذه القواعد والأسس ما يأتي:

١) يجب أن تكون الأنشطة الترويحية مباحة في الإسلام، وألا تتعارض مع أحكامه وقواعده العامة.

٢) أن تعمل الأنشطة الترويحية على تحقيق الأهداف العليا للأمة الإسلامية.

٣) أن تكون تلك الأنشطة الترويحية محققة للمصلحة العامة للأفراد والمجتمع بشكل عام.

٤) أن تكون تلك الأنشطة سادة لحاجة من حاجات البلاد[١].

ففي ظل هذه الأسس والقواعد العامة التي تكون إطارًا عامًا تدور حول محوره الأنشطة الترويحية والبرامج الترفيهية التي يتم تخطيطها وتقديمها في المجتمع المسلم ولأفراده، نضمن نجاح البرامج الترويحية، كما نضمن حسن استغلال الوقت وجعله ثروة تمتلكها الأمة ضمن ما تمتلكه من ثروات، أما بغير ذلك فسنجد أنفسنا في تخبطات يمارسها المخططون لبرامج ترويحية وترفيهية تعجز عن تلبية حاجات المجتمع المسلم وأفراده، فضلاً عن الآثار السلبية التي سيجنيها المجتمع اجتماعيًا، واقتصاديًا...إلخ.

المبحث الرابع

الترويح في العصر النبوي

أولا: أهداف الترويح في العصر النبوي

إن مما ينبغي ملاحظته في الممارسات الترويحية التي كانت تمارس في المجتمع الإسلامي الأول أنها كانت تستهدف في غايتها النهائية عددًا من الأمور ولم يكن هدفها الترويح فحسب، بل يصاحب ذلك أهداف أخر ومن ذلك:

---

(١) استغلال أوقات فراغ الطلاب، محمد رواس قلعه جي، محاضرة ألقيت في الندوة السابعة لعمادات شؤون الطلاب بجامعات المملكة بعنوان (أوقات الفراغ وكيفية استغلالها) غير منشورة، ١٤٠٦هـ، ص ٢.

أ) تربية المجتمع المسلم على الحد، وتهيئة أفراده لخدمة الإسلام من خلال هذه المناشط الترويحية، مثل التدرب على المنازلة في الحرب، والرمي، وركوب الخيل. وهذا واضح في الحديث الصحيح الذي يرويه ابن عمر – رضي الله عنهما – أن رسول الله (ﷺ) سابق بالخيل التي قد أضمرت[1] من الحفياء، وكان أمدها ثنية الوداع، وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق وكان ابن عمر فيمن سابق بها»[2]، وكذلك في الحديث الاخر الذي يرويه عقبة بن عامر (رضي الله عنه) أنه سمع رسول الله (ﷺ) وهو على المنبر يقول ﴿وأَعِدُّوا لَهُمْ ما استَطَعْتُم منْ قُوَّة﴾ ألا انَّ القُوَّة الرَّمْيُ، ألا إنَّ القوة الرمي، ألا إنَّ القوة الرمي» قال النووي رحمه الله في شرح هذا الحديث وفي الحديث فضيلة الرمي والمناضلة والاعتناء بذلك بنية الجهاد في سبيل الله تعالى.. والمراد بهذا كله التمرن على القتال والتدرب والتحذق فيه، ورياضة الأعضاء[3].

ب) التودد إلى أفراد المجتمع المسلم، وتحبيبهم بالإسلام، كما في مشاركته (ﷺ) مع بعض الصحابة – رضي الله عنهم – في الرمي بالنبال ففي الحديث الذي يرويه سلمة ابن الأكوع (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) خرج على قوم من أسلم يتناضلون بالسوق فقال ارموا بني إسماعيل فإنَّ أباكم كان راميًا، وأنا مع بني فلان لأحد الفريقين، فأمسكوا بأيديهم، فقال ما لهم؟ قالوا. وكيف نرمي وأنت مع بني فلان؟ قال: ارموا وأنا معكم كلكم»[4].

ج) العمل على زيادة الترابط الأسري والتحبب الى الروجة، ومصداق ذلك مسابقته لزوجه عائشة – رضي الله عنها – فعنها أنها قالت «خرجنا مع رسول الله (ﷺ) في سفر فنزلنا منزلاً فقال لها تعالي حتى أُسابقَكِ قالت فسابقته فسبقته، وخرجت معه بعد ذلك في سفر اخر فنزلنا منزلاً فقال تعالي حتى أسابقك قالت. فسبقني، فضرب بين كتفي وقال هذه بتيك»[5]. كما يروي عقبة بن عامر الجهني (رضي الله عنه) أن رسول الله

---

(١) الخيل المضمرة هي الخيل التي تجهز للجري وتشد سروجها.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب المسابقة بين الخيل وتضميرها، ج ٥ ، ص ١٥ .

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه، ج ٥ ، ص ٥٦ .

(٤) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب نسبة اليمن إلى إسماعيل، ج ٣، ص ١٢٩٢

(٥) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، تحقيق: مختار الندوي، الدار السلفية، ١٤٠٢، ج ١٢، ص ٨ ٥ وكذلك سنن ابن ماجه، ابن ماجه، تحقيق خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٦هـ، كتاب النكاح، باب حسن معاشرة النساء، ج٢ ، ص ٤٧٩ .

(ﷺ) قال. «كُلُّ شَيءٍ يلهو به الرَّجُلُ باطلٌ إلاَّ رَمْيَ الرَّجُلِ بِقَوْسِهِ وَتَأْدِيبَهُ فَرَسَهُ وَمُلاعَبَتَهُ أَهْلَهُ فَإِنَّهُنَّ مِنَ الْحَقِّ»[1].

د) إعداد المؤمن القوي بدنيًا ونفسيًا واجتماعيًا، ويفعل كل ذلك مصداقًا لحديث الرسول (ﷺ) «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ عندَ اللَّهِ مِنَ المؤمنِ الضَّعيفِ وفي كلٍّ خيرٌ... الحديث»[2].

هـ) إظهار الفسحة في الدين، وإبراز محاسن الإسلام وسماحته، ففي الحديث الذي أخرجه أحمد في المسند «أن عائشة – رضي الله عنها – قالت. إنها كانت تلعب بالبنات، فكان النبي (ﷺ) يأتي بصواحبي يلعبن معي، وقالت – رضي الله عنها – إن رسول الله (ﷺ) قال يومئذ: لتعلم يهود أنَّ في ديننا فسحةً، إنّي بُعِثْتُ بحنيفيةٍ سمحةٍ»[3].

ومما يؤكد خيرية الهدف من وراء الترويح في عصر الصحابة – رضي الله عنهم – أنه لم ينقل وقوع اختلاف أو تشاحن بينهم في أثناء الممارسات الترويحية التي يقومون بها أو بعدها.

ثانيا: نماذج من الترويح في العصر النبوي

إن من يطلع على الكتب التي تناولت الترويح لا يجد في غالبها أية إشارة للأنشطة الترويحية التي كانت تمارس في عهد الرسول (ﷺ) وكأن مجتمع الصحابة خال من الممارسات الترويحية، في حين تشير العديد من المواقف والحوادث إلى وجود مثل هذه الممارسات الترويحية في المجتمع الإسلامي الأول، بل كان الرسول (ﷺ) يمارس شيئًا من ذلك، ويحث عليه، وينظم بعض الأنشطة الترويحية بنفسه، وفيما يأتي عرض لنماذج من الممارسات الترويحية التي كان الرسول (ﷺ)، وصحابته – رضوان الله عليهم – يمارسونها في حياتهم اليومية. ولقد تعددت المناشط الترويحية التي كانت تمارس في المجتمع المسلم الأول ومنها ما يأتي:

أ – المسابقة بالأقدام:

وهي رياضة بدنية منشطة للجسم بشكل عام، وكان الرسول (ﷺ) يسابق بعض

(١) سنن الدرامي، كتاب الجهاد، باب فضل الرمي والأمر به، ص ١٤٢ .
(٢) صحيح مسلم كتاب القدر، باب الإيمان للقدر والإذعان له، ج ٦، ص ١٦٤.
(٣) المسند. أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ، ج ٦، ص ١١٦ .

أصحابه - رضوان الله عليهم كما سابق عليه الصلاة والسلام زوجه عائشة - رضي الله عنها ، كما ذكر في الحديث المثبت في الصفحة السابقة وشجع على ممارسة هذا النشاط الترويحي بين الصحابة.

ولقد كان (ﷺ) ينظم مثل هذه المسابقة بالأقدام بين الأطفال ففي الحديث أن عبد الله ابن الحارث (رضي الله عنه) قال «كان رسول الله (ﷺ) يصف عبد الله وعبيد الله وكثيرا من بني العباس، ثم يقول. من سبق إلي فله كذا وكذا، قال فيتسابقون إليه فيقعون على ظهره وصدره فيقبلهم ويلزمهم»[1].

وكانت المسابقة بالأقدام أمرًا معتادًا بين الصحابة رضي الله عنهم - فعندما قفل الرسول (ﷺ) وأصحابه من غزوة تبوك قالت الأنصار السباق. فقال النبي (ﷺ) إن شئتم[2]، فكأن الأنصار يستأذنون النبي (ﷺ) في المسابقة فيما بينهم، وأذن لهم كما جاء في حديث سلمة بن الأكوع (رضي الله عنه) في قصة رجوعهم أنه قال. «... وكان رجل من الأنصار لا يسبق شدا قال فجعل يقول ألا مسابق إلى المدينة، هل من مسابق؟ فجعل يعيد ذلك، قال فلما سمعت كلامه قلت أما تكرم كريمًا ولا تهاب شريفًا قال لا، إلا أن يكون رسول الله (ﷺ). قال قلت يا رسول الله بأبي أنت وأمي ذرني فلأسابق الرجل. قال إن شئت. قال قلت اذهب إليك وثنيت رجلي فطفرت فعدوت... فسبقته إلى المدينة، الحديث[3]

وعند البيهقي رحمه الله أن عبد الله بن الزبير (رضي الله عنه) قال سابقني عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) فسبقته فقلت سبقتك وربِّ الكعبة، ثم سبقني فقال وسبقتك وربِّ الكعبة...» الحديث[4].

ب - الفروسية والمسابقة بالإبل:

ومن ذلك عقد السباق بين الخيل، وكان الرسول (ﷺ) ينظم ذلك بنفسه فلقد ثبت في الحديث الصحيح الذي يرويه ابن عمر رضي الله عنهما - أن رسول الله (ﷺ) سابق

---

(١) مسند الإمام أحمد، ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٢) الكتاب المصنف، ج ١٢ ، ص ٥٠٨

(٣) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير باب غزوة ذي قرد وغيرها.

(٤) سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين، مراجعة محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، ج ١ ص ٢٩

بالخيل التي قد أضمرت من الحفياء، وكان أمدها ثنية الوداع - والمسافة بينها من ستة إلى سبعة أميال - . وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق - وكانت المسافة بينها ميلا أو نحوه - وكان ابن عمر فيمن سابق بها»[1]، وكان (ﷺ) يعطي السابق في مثل هذه المسابقات جائزة على فوزه، ففي الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال. «سبق النبي (ﷺ) بين الخيل وأعطى السابق»[2].

كما سابق الرسول (ﷺ) على الإبل، فعند البخاري أنّ أنسًا (رضي الله عنه) قال: «كانت لرسول الله (ﷺ) ناقة تسمى العضباء لا تسبق فجاء أعرابي على قعود فسبقها فشق على المسلمين فلما رأى ما في وجوههم، قالوا. يا رسول الله سبقت العضباء. قال: إنّ حقًّا على الله أن لا يرتفع من الدنيا شيء إلا وضعه»[3]. وفي ذلك التصرف من رسول الله (ﷺ) التواضع الجم، والأدب الرفيع، ولا غرو في ذلك فهو القدوة في الأخلاق والسلوك عليه الصلاة والسلام.

وهذه المسابقات على الخيل والإبل مما شاع وكثرت ممارسته في عهده (ﷺ) وبين الصحابة - رضوان الله عليهم فيروي ابن أبي شيبة أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يسابقون على الخيل والركاب وعلى أقدامهم[4].

ج - المصارعة:

وهي من أشهر أنواع الرياضة البدنية في الإسلام ولقد كانت تمارس من قبل أفراد المجتمع في الجاهلية، وكانت حلبة المصارعة تحتل جانبًا من جوانب سوق عكاظ الذي كانت قبائل العرب تقيمه كل عام، ولقد بلغ من ولوع العرب بالمصارعة أن كانوا يتجمعون لمشاهدتها في أسواقهم السنوية، وكان من أشهر المصارعين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قبل إسلامه[5]، فجاء الإسلام وأقر هذه الممارسة الترويحية بين أفراد المجتمع بعد

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب المسابقة بين الخيل وتضميرها.
(٢) مسند الإمام أحمد، ج ٢ ، ص ٩١
(٣) صحيح البخاري، كتاب الرقاق باب التواضع، ج ٥ ، ص ٢٣٨٤ .
(٤) الكتاب المصنف، ج ١٢، ص ٥٠٨ .
(٥) الترويح في المجتمع المسلم، محمد السيد الوكيل، في (حلقة بحث الترويح في المجتمع المسلم) الرئاسة العامة لرعاية الشباب، الرياض، ١٤١٢، ص ١١٧.

أن هذب أساليبها واستبعد منها ما لا يليق، فلم تكن المصارعة فيما سبق على الصورة الحالية وما تحمله من وحشية وتجاوز أخلاقي وسلوكي، ولقد مارس النبي (ﷺ) هذه الرياضة، ففي سنن أبي داود أن ركانة صارع النبي (ﷺ) فصرعه النبي[1]. وكان ذلك الموقف سبباً في إسلام ركانة (رضي الله عنه)[2].

ولقد روي أن النبي (ﷺ) صارع أفراداً آخرين غير ركانة منهم أبو الأسود الجمحي، وكان شديداً قوياً. كما كان صغار الصحابة - رضوان الله عليهم - يتصارعون فيما بينهم، ولقد صارع الحسن الحسين - رضي الله عنهما - بمرأى من رسول الله (ﷺ)[3]

د - الرمي:

ويكون بالسهام، وهذا الأمر يعد من أكثر الألعاب التي كان شباب الصحابة وشيوخهم - رضوان الله عليهم - يمارسونها، ويحثون على تعلمها، وكيف لا يكون ذلك والرسول (ﷺ) مارسها وحث على تعلمها، بل وحذر من تعلمها ونسيها بالإثم ففي الحديث الذي يرويه سلمة (رضي الله عنه) «أن رسول الله (ﷺ) خرج على قوم من أسلم يتناضلون بالسوق فقال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً، وأنا مع بني فلان لأحد الفريقين، فأمسكوا بأيديهم، فقال: ما لهم؟ قالوا: وكيف نرمي وأنت مع بني فلان؟ قال: ارموا وأنا معكم كلكم»[4]، وفي الحديث الآخر الذي يرويه عقبة بن عامر (رضي الله عنه) «أن رسول الله (ﷺ) قال: **من تعلم الرمي ثم تركه فليس منا**»[5].

وكتب عمر (رضي الله عنه) إلى أبي عبيدة عامر بن الجراح (رضي الله عنه) «أن علموا غلمانكم العوم، ومقاتلتكم الرمي»، ويروي الهيثمي «أن أنساً كان يجلس ويطرح له فراش ويجلس عليه ويرمي ولده بين يديه، فخرج يوماً وهم يرمون، فقال: يا بني بئس ما ترمون، ثم أخذ القوس فرمى فما أخطأ القرطاس»[6] وقال مصعب بن سعد (رضي الله عنه) كان سعد بن أبي وقاص يقول: **«عليكم بالرمي فإنه خير لهوكم»**[7].

---

(١) سنن أبي داود: كتاب اللباس، باب في العمائم، ج٢، ص ٢٧٠.

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر، مراجعة علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ ج ٢، ص ٤٩٧ وقال الترمذي عن الحديث الذي فيه إسلام ركانة بعد مصارعته للنبي (ﷺ) غريب وليس إسناده بقائم

(٣) معالجة الإسلام لوقت الفراغ، أبو بكر إسماعيل، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٤هـ، ص ٢٨

(٤) صحيح البخاري، كتاب المناقب، حديث رقم ٣٢٤٥.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه.

(٦) مجمع الزوائد الهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج ٥، ص ٢٧١.

(٧) الترغيب والترهيب، المنذري، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج ٣، ص ٢٧٨

هـ - السباحة:

وهذا النوع من الممارسات الترويحية التي كانت موجودة في العصر الإسلامي الأول، ولقد بلغت العناية بها لدى المسلمين مبلغًا كبيرًا، وورد عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «كل شيء ليس من ذكر فهو لغو، ولهو أو سهو، إلا من أربع خصال. مشي الرجل بين الغرضين، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، وتعلم السباحة»[1]، وهذا الفاروق عمر (رضي الله عنه) يوصي عماله بتعليم أولادهم السباحة والعوم، فيكتب إلى أمير الشام «... وعلموا صبيانكم الكتابة والسباحة».

ولقد ألف جلال الدين السيوطي وهو من علماء القرن التاسع الهجري كتابًا في فضل السباحة جمع فيه الآثار التي وردت في فضل السباحة والحث عليها، وأورد حديثين يؤكد فيهما أن الرسول (ﷺ) سبح بنفسه،

فيذكر السيوطي أن رسول الله (ﷺ) دخل هو وأصحابه غديرًا فقال. «يسبح كل رجل إلى صاحبه، فسبح كل رجل إلى صاحبه، فسبح عليه الصلاة والسلام إلى أبي بكر واعتنقه، وقال. لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، لكنه صاحبي». والحديث الآخر قوله (ﷺ): «نزلت بي أمي وأحسنت العوم في بئر بني عدي بن النجار»[2].

و - حمل الأثقال:

وهذه الرياضة لها أثر كبير في تقوية عضلات الساقين واليدين والبطن، ولم ينكر الرسول (ﷺ) على من يمارس هذا المنشط الترويحي لما فيه من جوانب ترويحية وإجمام للنفس، فضلاً عن أثرها في تقوية البدن لملاقاة الأعداء ومنازلتهم، ولقد رأى رسول الله (ﷺ) شبابا يرفعون حجرا ليروا الأشد منهم فلم ينكر عليهم[3]. ومن المعلوم أن عدم إنكاره (ﷺ) عليهم فيه إقرار على ما كانوا يفعلونه، ولو كان فيه محذور شرعي لنهاهم عليه الصلاة والسلام. كما ورد في الخبر أن ابن عباس (رضي الله عنه) مر بقوم يرفعون

---

(١) المعجم الكبير، ج ٢، ص ١٩٣ . وكذلك: الترغيب والترهيب، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

(٢) الباحة في فضل السباحة، جلال الدين السيوطي، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، ١٤١١هـ، ص ٢٣، وقال محقق الكتاب إن الحديثين ضعيفان

(٣) الفروسية، ابن القيم، دار التراث، ١٤١٠هـ، ص ٣٧ وكذلك النهاية في غريب الأثر، ابن الأثير، مراجعة طاهر الزواوي ومحمود الطناحي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ، ج ١، ص ٢٥٣ . ولم يعز الحديث.

حجرا ولم ينكر عليهم، فبعد أن مر بهم قال ما شأنهم؟فقيل له ينظرون أيهم أقوى فقال ابن عباس (رضي الله عنه): عمال الله أقوى من هؤلاء[1].

ز - وسائل ترويحية أخر:

وهي عديدة مثل اللعب بالرماح والحراب، فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «رأيت النبي (ﷺ) يسترني بردائه، وأنا أنظر الى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا الذي أسأم، فأقدروا قدر الجارية الحديثة السن، الحريصة على اللهو» (متفق عليه)[2]. ومن الوسائل الترويحية كذلك الصيد بالرماح والسهام والصيد بالطيور والكلاب المعلمة وهذه للكبار خاصةً.

ح - ألعاب خاصّة بالأطفال:

مثل المراجيح، فعند الإمام أحمد في المسند أن عائشة - رضي الله عنها - قالت «تزوجني رسول الله (ﷺ)متوفى خديجة قبل مخرجه إلى المدينة بسنتين أو ثلاث وأنا بنت سبع سنين فلما قدمنا المدينة جاءتني نسوة وأنا ألعب في أرجوحة وأنا مجممة فذهبن بي، فهيأنني، وصنعنني، ثم أتين بي رسول الله (ﷺ)، فبنى بي وأنا بنت تسع سنين»[3]

ومن ألعاب الأطفال كذلك اللعب بالبنات (العرايس) فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت «كنت ألعب بالبنات عند النبي (ﷺ) وكان لي صواحب يلعبن معي فكان رسول الله إذا دخل يتقمعن منه فيسربهن إلى فيلعبن معي»[4]

وعند أبي داود أن عائشة - رضي الله عنها - قالت «قدم رسول الله (ﷺ) من غزوة تبوك أو خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذا يا عائشة؟ قالت بناتي ورأى بينهن فرسًا له جناحان من رقاع فقال ما هذا الذي أرى وسطهن؟ قالت فرس قال وما هذا الذي عليه؟ قالت جناحان قال فرس له

(١) المصنف، عبدالرزاق الصنعاني، باب رفع الحجر، ج ١١، ص ٤٤٤ .

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب نظر المرأة إلى الحبش ونحوهم من غير ريبة، ج ٥ ، ص ٢٠٠٦. وصحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه، ج ٢، ص ٤٨٩ .

(٣) صحيح مسلم كتاب النكاح باب جواز تزويج الأب البكر الصغيرة ج ٢، ص ٥٤٩، وكذلك المسند، مرجع سابق، في مسند الأنصاري، حديث رقم ٢٥١٩٣. واللفظ لأحمد

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب، ج٣، ص ٥٤٩ .

جناحان! قالت. أما سمعت أنَّ لسليمان خيلاً لها أجنحةٌ. قالت: فضحك حتى رأيت نواجذه»[1]، ومن الألعاب الخاصة بالأطفال كذلك: المطاردة، والتدبيج، والقفز، والراية، والزحلوقة، والكرة، وفيها أنواع عديدة منها ما يشبه كرة القدم أو كرة المضرب، والغميضاء – الاستغماية – [2].

لا جرم أن ما ذكر من مناشطَ ترويحيةٍ تُعَدُّ أصولاً للترويح، ويمكن أن ينبثق من كل منشط العشرات من الألعاب والمسابقات بأشكال وأنواع مختلفة تتناسب والوسائل الحديثة في وقتنا الحاضر مادامت منضبطة بالضوابط الشرعية التي تقدمت الإشارة إليها. وهذا ما تمَّ بالفعل، حيث واصل المسلمون تطوير الكثير من هذه الممارسات الترويحية، وفق تطور كل عصر يعيشونه.

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في اللعب بالبنات، ج٢، ص ٤٦٩.

(٢) مفهوم الترويح في التربية الإسلامية، خالد بن فهد العودة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١١هـ، ص ١١٩.

الخاتمة

انتهى هذا البحث إلى مشروعية الترويح في الإسلام، وبيّن أنه قد يكون مطلوباً ومهما في حياة الفرد، كما يستطيع الفرد أن يحقق منه أقصى النتائج الإيجابية، إذا تعامل معه وفق النظرة الشرعية للترويح ووفق الضوابط المتعددة التي حرص الإسلام على تلازمها مع أي ممارسة ترويحية، فهناك ضوابط أساسية للترويح، حيث ينبغي ألا يكون محرماً في ذاته أو يصاحبه محرم مثل الترويح الذي يطال الآخرين منه أذية، أو إيذاء، أو استهزاء، أو سخرية، أو كذب، أو يصاحبه موسيقى، أو تحريش بين البهائم. كما يوجد ضوابط أخر تتعلق بالمشاركين في الترويح وضوابط تتعلق بوقت الترويح، ومكانه، وزيه

كما دل البحث على ضرورة انبثاق الترويح من عقيدة المجتمع ذاته، ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار ثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده فلقد أخفقت كثير من البرامج الترويحية في البلاد المسلمة بسبب استيراد الكثير من المناشط الترويحية من البلاد الخارجية دونما مراعاة لخصوصية المجتمع المسلم.

وكان الترويح يمارس في العهد النبوي، وحرص عليه الصحابة رضوان الله عليهم وكانت له أهداف محددة وسامية، أبرزها تعويد المجتمع المسلم على الجد، وتحقيق التآلف الأسري، والتودد إلى أفراد المجتمع المسلم، وإظهار الفسحة في هذا الدين العظيم ولقد تعددت الممارسات الترويحية في عصر الرسول (ﷺ) فهناك المسابقة على الأقدام، والمسابقة على الخيل والإبل، والمصارعة، والسباحة، والرمي، وحمل الأثقال، والصيد بالسهام والكلاب. كما وجد في عصره (ﷺ) ألعاب أخر خاصة بالأطفال مثل العرايس، والمراجيح، والمسابقة بالأقدام. وكل هذه الممارسات أصول للترويح يمكن أن تنبثق منها العشرات من الممارسات الترويحية الأخر مادامت منضبطة بالضوابط الشرعية التي ذكرت.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا البحث يصلح منطلقاً لبحث آخر يتعرض فيه باحث آخر لمعرفة الوسائل الترويحية السائدة في المجتمع المسلم في وقتنا المعاصر ومدى انضباطها بالضوابط الشرعية التي حددها الإسلام حين ممارسة الترويح.

هذا ما انتهيت إليه فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع

١) أثر الأسرة في الوقاية من المخدرات، إبراهيم بن محمد العبيدي، مجلة الأمن، وزارة الداخلية، الرياض، العدد الثالث، ١٤١١هـ.

٢) أساسيات في الترويح وأوقات الفراغ، إبراهيم وزرماس، حسن الحياري، دار الأمل، الأردن، ١٩٨٧م.

٣) الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، عمر التومي الشيباني، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٣هـ.

٤) الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر، مراجعة علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ.

٥) أصول اللعب والتربية الرياضية، محمد الحماحمي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ.

٦) أوقات الفراغ والترويح، عطيات خطاب، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧م.

٧) استغلال أوقات فراغ الطلاب، محمد رواس قلعه جي، محاضرة ألقيت في الندوة السابعة لعمادات شؤون الطلاب بجامعات المملكة بعنوان (أوقات الفراغ وكيفية استغلالها) غير منشورة، ١٤٠٦هـ.

٨) الباحة في فضل السباحة، جلال الدين السيوطي، تحقيق. مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ١٤١١هـ.

٩) البدائل الإسلامية لمجالات الترويح المعاصرة، يحيى بسيوني مصطفى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٠م.

١٠) بصمات على ولدي، طيبة اليحيى، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.

١١) بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، ابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٢) التبيان في أقسام القرآن، ابن قيم الجوزية، دار الكاتب العربي، بيروت.

١٣) الترغيب والترهيب، المنذري، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

١٤) الترويح في المجتمع العربي السعودي، إبراهيم خليفة وإدريس الحسن، مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤١٠هـ.

١٥) الترويح في المجتمع المسلم، محمد الوكيل، في (حلقة بحث الترويح في المجتمع المسلم)، الرئاسة العامة لرعاية الشباب، الرياض، ١٤١٢هـ.

١٦ الترويح وأوقات الفراغ في المجتمع المعاصر، كمال درويش ومحمد الحماحمي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة.

١٧) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت

١٨) تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، عبد الرحمن بن علي الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٩) الجنوح والترويح في الأوقات الحرة لدى الشباب في المملكة العربية السعودية، مركز أبحاث مكافحة الجريمة، وزارة الداخلية، الرياض، ١٤٠٥هـ.

٢٠) الزهد، ابن المبارك، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية

٢١) سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٦هـ.

٢٢) سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٣) سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين، مراجعة محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

٢٤) سنن الدارمي، لأبي محمد بن عبد الله الدارمي، دار الفكـر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥) الشباب والفراغ، أحمد العلي، ذات السلاسل، الكويت، ١٤٠٦هـ.

٢٦) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى البغا، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، ١٤٠١هـ.

٢٧) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار الخير، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٨) العبودية، أحمد بن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢٩) عوامل التربية – بحوث في علم الاجتماع التربوي والأخلاقي، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، بدون تاريخ.

٣٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٣١) الفروسية، ابن قيم الجوزية، دار التراث، ١٤١٠هـ.

٣٢) الكتاب المصنف، ابن أبي شيبه، تحقيق: مختار الندوي، الدار السلفية، ١٤٠٢.

٣٣) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بدون تاريخ.

٣٤) اللعب والمحاكاة وأثرهما في حياة الإنسان، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، بدون تاريخ.

٣٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٣٦) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الدعوة، تركيا، ١٤١٨هـ.

٣٧) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٩) مسند الشهاب، محمد بن سلامة القضاعي، مراجعة حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤٠) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤١) معالجة الإسلام لوقت الفراغ، أبو بكر إسماعيل، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٤هـ.

٤٢) المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٣) مفهوم الترويح في التربية الإسلامية، خالد بن فهد العودة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة المكرمة، ١٤١١هـ.

٤٤) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، إعداد: أحمد عرموش، دار النفائس بيروت، ١٤١٤هـ

٤٥) النهاية في غريب الأثر، ابن الأثير، مراجعة طاهر الزواوي ومحمود الطناحي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

التَّعَامُلُ مَعَ غَيرِ المُسْلِمِينَ

فِي التَّبَرُّعَـاتِ

د. عبد العزيز خليفة القصار(*)
د. محمد أبو الفتح البيانوني(**)

ملخص البحث:

يهدفُ البحثُ إلى بيان حكم التعامل مع غيرالمسلمينَ في التَّبرعات قبولاً وإعطاءً فقد أعطى الفقه الإسلامي تصوراً واضحاً عن مداخل ومخرجات الكسب والاكتساب، وبيَّنَ أحكام التعامل مع هذا العنصر الحيويّ في الحياة أخذاً وإعطاء. ونوجز أهمّ النتائج التي توصلنا إليها في الأمور الآتية:

١- الإسلام دين العمل والاجتهاد وقد حثّ النَّاسَ على الكسب وعدم سؤال النَّاس.

٢- عقود التَّبرعات هي تلك العقود التي يكون التمليك فيها من أحد الطرفين من غير مقابل من الطَّرف الآخر.

٣- التَّبرعات منها ما هو نقديٌّ، كالأموال، ومنها ما هو عينيٌّ، كالأمتعة والملابس وموادّ الإيواء وغيرها.

٤- يجوز تبرعُ المسلم لغير المسلم، لكنّ المسلم أولى بالصَّدقة.

٥- المحارب المعادي للإسلام وأهله لا يجوز أن يُعْطَى من صدقة التَّطوع.

٦ ترجيح عدم جواز إعطاء غير المسلم من الزكاة الواجبة أو صدقة الفطر أو مال الكفَّارة.

٧- إذا عُلِمَ عَينُ الحرام لا يجوز للإنسان قَبولُهُ.

٨ إذا اختلط المالُ الحرامُ بالحلال، فلا يحرم أخذه وإن كثر الحرام، لكن الورع تركه.

٩ يجب التَّخلص من المال الحرام، ويجب قبله التَّوبةُ أوّلاً من سبب الحصول عليه.

١٠ إذا عُلمَ عينُ الحرام المكتسب وعلم صاحبه وجب ردُّه إليه، وإن لم يعلم صاحبه تصدق به عن صاحبه.

١١ يجوز للشَّخص إن كان فقيراً أن يصرف المال الحرامَ على نفسه بقدر حاجته وكفايته، ولا يتجاوز في ذلك.

١٢ يجوز قبولُ تبرُّع غير المسلم مطلقاً بالأموال والأطعمة، أمَّا الذبائح فلا تقبل إلا من أهل الكتاب.

والله تعالى نسأل أن يُسدِّد خطانا، ويجنبنا الخطل، وأن يبعدنا عن الزَّلل، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ للَّه ربِّ العالمين، وصلَّى الله وسلَّم على سيدنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(*) مدرس في قسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية بكلية الشريعة – جامعة الكويت
(**) أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة – جامعة الكويت.

البحــث:

مقدمــة:

الحمد لله الذي رفع شأن العاملين، وجعل أفضل الكسب كسب المجتهدين، والصلاة والسلام على خير من حثّ الناس على الاجتهاد في طلب الرزق الصافي المعين، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد...

فإنّ الإسلام دين يوظف طاقات البشر لتأمين عيشة كريمة، وأوجب أن يتحقق لكل فرد يعيش في مجتمعه ما يحيى به حياة إنسانية لائقة به، ويتوافر له حاجات معيشته الرئيسة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن يحقق له الطمأنينة النفسية والسكينة، فتعيه على أداء فرائض الله وعلى أعباء الحياة، وتحميه من هجمات الفقر والتشرد والجوع، ولهذا فقد تضافرت الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة مؤكدة لمعنى السعي في الأرض وتحصيل الرزق، قال تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾[2].

وقال ﷺ في الحثّ على التجارة: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»[1] وقال في الحث على العمل: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده»[2].

ومن الناس من يدع العمل، لأنه لم يتيسر له في بلده ومسقط رأسه، فهؤلاء قد حثهم الإسلام على الهجرة وبين لهم أن أرض الله واسعة، وأن رزق الله غير محدود بمكان، قال تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً﴾[3].

ولذا فإن الإسلام قد بالغ في النهي عن مسألة الناس فقال ﷺ: «ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم»[4].

فالسؤال يصيب الإنسان في أخص مظهر لكرامته وإنسانيته وهو وجهه ولم يستثن

---

(١) رواه الترمذي في كتاب البيوع حديث رقم (١١٣٠)، والدارمي في كتاب البيوع حديث رقم (٢٤٢٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع حديث رقم (١٩٣٠).

(٣) [سورة النساء آية/ ١٠٠]

(٤) رواه البخاري في كتاب الزكاة حديث رقم (١٣٨١)، ومسلم في الزكاة حديث رقم (١٧٢٤).

من ذم المسألة إلا في أحوال معينة منها: أن يسأل في أمر لا بد منه لفقره وفاقته فهو موضع ضرورة.

فمن المقرر إذاً أن يسعى كل فرد مسلم، ويعمل ملتمساً للرزق في مضارب الأرض ليغني نفسه، ويسدّ حاجته وحاجة أسرته غير مفتقرة إلى معونة فرد أو مؤسسة أو حكومة.

ولكن ربما تمر على الإنسان المسلم حالات استثناء واضطراب فتختلط الموازين، وتضطرب المعايير، فيصبح في وضع أشبه ما يكون بالضرورة أو الحاجة، ومن بين تلك الأحوال ما ابتلي به المسلمون في زماننا هذا في بعض الأماكن من فقر وشدة عيش بسبب ظروف اقتصادية أو سياسية، فاضطروا للتعامل مع غير المسلمين وسط تهاون المسلمين في نصرتهم وإعانتهم، فأخذوا من غير المسلمين من أفراد ومؤسسات وحكومات، ما يسدّ رمقهم، ويبقي حياتهم، واضطروا تحت وطأة الظروف الطارئة للسؤال عن حكم قبول تبرعاتهم وما تقبلوه من أموالهم وإغاثتهم.

لذا كان هذا البحث الذي أردنا فيه أن نعطي القارىء فكرة موجزة عما يختلج في صدور هؤلاء فنبين الحكم الشرعي للتعامل مع غير المسلمين في التبرعات قبولاً وإعطاءً، ولا ندعي أننا بلغنا الكمال المنشود في البحث وإنما هو محاولة لفتح باب للمناقشة والبحث في هذا الموضوع الحيوي.

وقد قسمنا البحث بتوفيق من الله وحده إلى تمهيد وأربعة مباحث.

تمهيد: (في بيان معنى التبرعات وصورها العقدية وأنواعها).

المبحث الأول: (تبرع المسلم لغير المسلم).

المبحث الثاني: (حكم قبول المال الحرام).

المبحث الثالث: (حكم قبول تبرع غير المسلم).

المبحث الرابع: (التصرف في المال الحرام).

ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين، فإن كان فيه صواب فمن الله وحده وإن كان فيه غير ذلك فمن أنفسنا ومن الشيطان. وصلّ اللهم وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيـد

معنى التبرعات وصورها العقدية وأنواعها

ينقسم العقد في الفقه الإسلامي إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، فهو باعتبار الشارع له وترتب اثاره عليه وعدم ذلك ينقسم إلى صحيح وغير صحيح، ومن حيث اتصال حكمه به أو تأخره عنه ينقسم إلى منجز ومعلق ومضاف، ومن حيث المقصود منه ينقسم إلى عقد تبرع واستيثاق ومعاوضة.

ومَحَلُّ بحثنا هو عقد التبرعات المندرج بالاعتبار الأخير(1).

وعقود التبرعات، مصطلح مركب من لفظين: عقد، وتبرع.

فنبين المراد من كليهما منفردين، ثم نذكر المراد منهما مجتمعين عند الفقهاء.

فالعقد في اللغة هو الربط والإحكام والإبرام بين أطراف الشيء، سواء كان ربطا حِسِّيًّا أم ربطًا معنويًّا(2).

واصطلاحاً: للعقد معنيان في الاصطلاح:

أولاً: معنى خاص: وهو ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله(3)

وهذا المعنى هو المراد في الغالب لدى معظم الفقهاء(4)، عندما يطلقون لفظ العقد.

ثانياً: معنى عام وهو التصرف الذي ينشأ عنه حكم شرعي سواء صدر من شخص واحد كاليمين والوقف أم من شخصين كالبيع والإجارة وغيرهما.

قال الله تعالى **﴿يا أَيُّها الَّذِين آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ...﴾** [سورة المائدة - ١]

قال الشافعي فظاهره أي الوفاء بالعقود - عام على كل عقد، ويشبه أن يكون الله عزّ وجلّ أراد أن يوفوا بكل عقد، وكل عقد نذر(5).

---

(1) انظر المدخل للفقه الإسلامي. عيسوي أحمد عيسوي ص (٥٣٦).

(2) المصباح المنير ص. (١٦٠) القاموس المحيط ص. (٣٠٧٩)

(3) رد المحتار ٢/٢٥٥ - وانظر المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا ١/٢٨٨ وما بعدها

(4) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص· (٣٣٦)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص: (٣١٨)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/٥، القواعد لابن رجب ص (٧٤).

(5) أحكام القرآن للشافعي (٢/٦٥-٦٦)١٩٨٠م.

ومن هذا يتبين أنَّ الفقهاء يتفقون على إطلاق العقد على الالتزام الصادر من طرفين، ويختلفون في الالتزام من طرف واحد، أَيُعَدُّ عقداً أم لا؟.

فبعضهم يسميه عقداً، كأبي حنيفة والشافعي وابن الهمام من الحنفية، فأطلق أبو حنيفة العقد على اليمين المتعلق بالمستقبل[١].

وأطلق الشافعي العقد على النذر[٢]، وأطلق ابن الهمام العقد على الطلاق[٣]، وقد ذكر الزركشي أن العقد ضربان: ضرب ينفرد به الشخص، وضرب لا بد فيه من متعاقدين.

أما الذي ينفرد به العاقد فسبعة. عقد النذر، وعقد اليمين، وعقد الطلاق، وعقد الضمان وعقد الصلاة - لا الجمعة -، وعقد الحج، وعقد العمرة[٤].

ولا يخفى أن تسمية هذه التصرفات عقوداً لا تتم إلا على المعنى العام

وعلى هذا فالتصرف هنا مساو للعقد، فإن التصرف هو ما يصدر عن الإنسان من قول أو عمل، ويرتب عليه الشارع أثراً من الآثار.

وبعض العلماء لا يسميه عقداً، بل يسميه تصرفاً أو التزاماً.

وإنما العقد لا بد له من طرفين، فذكر الشيخ الدردير المالكي أنه «لا يكون العقد إلا بين اثنين»[٥].

وعلى هذا فالعلاقة على هذا المعنى هي العموم والخصوص المطلق[٦]، فكل عقد تصرفٌ وليس كل تصرف عقداً، فالتصرف أعم من العقد.

وأما التبرع في اللغة فهو: مأخوذ من «برع»، وهي أصلان.

أحدهما : التطوع بالشيء من غير طلب إليه[٧].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٩٥.

(٢) أحكام القرآن للشافعي ٢/٦٦.

(٣) شرح فتح القدير ٥/٧٦.

(٤) المنثور في القواعد للزركشي ٢/٣٩٧.

(٥) حاشية الدسوقي ٣/٥.

(٦) العموم والخصوص المطلق هو صدق أحد الكليين على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس كالحيوان والإنسان، فكل إنسان حيوان ولا عكس، تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية لمحمد شمس الدين إبراهيم، ص:(٨٥).

(٧) معجم مقاييس اللغة ١/٢٢١ - أساس البلاغة ص: (٣٧).

وفي المصباح تبرع بالأمر فعله غير طالب عوضًا[1].

والثاني: التبريز والفضل، قالت الخنساء:

جَلْـــدٌ جَميــلٌ بَـــارِعٌ وَرِعٌ   مَأْوَى الأَرَامِلِ والأَيتَـامِ والجَــار

قال الخليل: والبارع: الأصيل الجيد الرأي[2].

وأما التبرع اصطلاحاً فلم يختلف مفهوم التبرع عند الفقهاء عن المعنى اللغوي للتبرع، فهو التطوع بالشيء من غير مقابل أو عوض[3].

وعلى ما سبق، فمعنى عقود التبرعات هي تلك العقود التي يكون التمليك فيها من أحد الطرفين من غير مقابل من الطرف الآخر[4].

والتبرع إما أن يكون بالعين، وإما أن يكون بالمنفعة، فإن كان بالمنفعة فهي العارية والوقف، وليسا هما مدار بحثنا هذا، وإن كان التبرع بالعين فهي الهبة والصدقة والهدية

ولعل هذا النوع هو مدار بحثنا هذا، ولا بد من إلقاء الضوء على تعريف كل منها بإيجاز.

فالهبة في اللغة هي إيصال النفع إلى الغير[5]، أو التبرع بما ينفع الموهوب له[6]

واصطلاحًا: هي تمليك العين بلا عوض[7].

وأما الصدقة فلغة من الصدق خلاف الكذب سمّي بها عطية يراد بها المثوبة، لأن بها يظهر صدقه في العبودية، ويقال تصدقت على الفقراء أي أعطيتهم، والصدقة اسم لذلك[8].

واصطلاحًا: تمليك المحتاج قاصدًا ثواب الآخرة[9].

---

(١) المصباح ص (٤٤)

(٢) معجم مقاييس اللغة ٢٢١/١ – أساس البلاغة ص (٣٦).

(٣) أنيس الفقهاء للقونوي ص (٢٥٦).

(٤) المدخل للفقه الإسلامي عيسوي أحمد عيسوي ص (٥٣٧).

(٥) معجم مقاييس اللغة ١٤٧/٦

(٦) المغرب في ترتيب المعرب ص (٤٩٦).

(٧) مغني المحتاج ٣٩٦/٢ التعريفات للجرجاني ص. (٣١٩).

(٨) المصباح ص (٣٣٦) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١٠٧٤/٢) - ط مكتبة لبنان ناشرون ١٩٩٦م

(٩) مغني المحتاج ٣٩٧/٢.

وأما الهدية فلغة: من هدى يهدي هداية، وهي الدلالة، يقال: هديت العروس إلى بعلها هداء فهي هدي وهدية، واستعملت في التقدم أيضاً، كما يتقدم الهادي المهدي، ومنه. أهدى له وإليه هدية، لأنها تقدم أمام الحاجة في طبق(١).

واصطلاحاً: نقل الموهوب إلى مكان الموهوب له إكراماً له(٢).

ونلحظ من تعريف كل من الهبة والصدقة والهدية أن الهبة أعم من الصدقة والهدية، فالهبة تمليك بلا عوض مطلقاً، بخلاف الصدقة والهدية، فهي تمليك مخصوص، فالعلاقة بينها العموم والخصوص المطلق، فكل صدقة وهدية هبة ولا عكس.

وفي بحثنا هذا سوف نسير على المعنى المطلق غير أننا نخرج معنى الصدقة عند كلامنا على تبرع الكافر على المسلم. لأن الإنفاق من الكافر لا يسمى صدقة، لعدم تحقق ثواب الآخرة، فإن من شروط صحة القرب والعبادات الإسلام، ويأتي أيضاً أن المال الحرام إن كان من مسلم وأراد التخلص منه فلا يُعَدُّ صدقة، لأنه مال خبيث، ولا يتصدق بالمال الخبيث، بل هو إخراج وتخلص محض.

وتختلف أنواع التبرعات بالنسبة لماهية الأموال المملكة إلى الغير، بحسب الحاجة إليها أو بحسب الاتفاقيات المبرمة بين الدول المسلمة وغيرها، أو بحسب لوائح وتنظيمات المنظمات الإنسانية غير المسلمة، فتتنوع إلى الآتي:

أولاً: الأموال النقدية:

والنقد في لغة العرب خلاف النسيئة، وهو الإعطاء والقبض، تقول : نقدته الدراهم، ونقدت له، أي: أعطيته فانتقدها، أي: قبضها(٣).

وأصل النقد لغة. الإعطاء، ثم أطلق النقد على المنقود من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول(٤).

---

(١) أساس البلاغة ص: (٦٩٨)- المصباح ص: (٦٣٦).

(٢) مغني المحتاج ٣٩٦/٢ المطلع (٢٩١) وفيه. إن حملت - أي العين - إلى مكان المهدى إليه إعظاماً له، وإكراماً وتودداً فهي هدية

(٣) المصباح ص. (٦٢٠).

(٤) مغني المحتاج ٣٨٩/١

واصطلاحًا: هو ضد العرض والدَّيْن. أرادوا به الدراهم والدنانير، وبعضهم عمم المضروب وغيره[1].

فالنقد اليوم يتناول العملات السائدة المنتشرة في البلدان المختلفة، فهي تقوم مقام الدراهم والدنانير.

وتختلف الأهداف من تلك الأموال المتبرع بها، فتارة تكون للتنمية الوطنية، وتارة تكون لسدّ الاحتياجات الأساسية للمعيشة، وتارة تكون لشراء مواد تكنولوجية وصناعية تحقق للدولة تقدماً ونمواً..

ثانياً: المساعدات العينية:

والعين في اللغة لها عدة معان، تقع بالاشتراك اللفظي على أشياء مختلفة، فمن معانيها النقد، والدنانير المضروب منها وغير المضروب[2].

وأما الذي يعنيه القائمون على المنظمات الإنسانية بالمساعدات العينية، فهي ما يسمى بلغة الفقهاء «العروض» وهي ما ليس بنقد[3]. فيشمل بذلك جميع الأمتعة من ملابس ومواد إيواء: كالخيام، والأدوية، والأغذية، وغيرها[4].

المبحث الأول

تبرع المسلم لغير المسلم

هل يجوز شرعاً أن يعطي المسلم الكافر شيئاً من أمواله على سبيل الصدقة أو الهبة؟

اختلف الحكم عند الفقهاء في تبرع المسلم للكافر نظراً لنوعية الصدقة، فالصدقة إما أن تكون واجبة كالزكاة والنذر والكفارة، وإما أن تكون غير واجبة.

أولاً: صدقة التطوع:

فإن كانت الصدقة غير واجبة، وهي صدقة التطوع فاختلف الفقهاء في ذلك إلى أقوال:

(١) المرجع السابق

(٢) المصباح ص. (٤٤٠)

(٣) المطلع للبعلي ص (١٣٦)

(٤) انظر تقارير البعثة الإقليمية لشبه الجزيرة العربية - الكويت - للصليب الأحمر

القول الأول. لجمهور الفقهاء ذهبوا إلى جواز إعطاء غير المسلم منها غير المحارب(١).

واستدلوا بما يأتي:

١- قال تعالى. **﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾**(٢).

وقال ابن كثير. إن المتصدق إذا تصدق ابتغاء وجه الله، فقد وقع أجره على الله ولا عليه بعد في نفس الأمر لمن أصاب أبر أو فاجر، وهو مثاب على قصده(٣).

٢- لما ورد في حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها قالت. «**قَدِمَتْ عَلَيَّ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قلتُ: إِنَّ أُمِّي قَدِمَتْ وَهِيَ رَاغِبَةٌ، أَفَأَصِلُ أُمِّي؟ قال: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكِ**»(٤).

فأمر النبي ﷺ أسماء بصلة أمها دليل على الجواز(٥).

غير أن جمهور الفقهاء قيدوا ذلك التطوع والتبرع في الكافر غير المحارب للإسلام والمسلمين، قال الخطيب الشربيني «والأوجه ما قاله الأذرعي من أن هذا فيمن له عهد أو ذمة أو قرابة أو يرجى إسلامه أو كان بأيدينا بأسر ونحوه، فإن كان حربياً ليس فيه شيء مما ذكر فلا»(٦).

وفي الدر المختار: «وأما الحربي ولو مستأمناً فجميع الصدقات لا تجوز له»(٧).

قال تعالى **﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾**(٨).

---

(١) انظر: الجوهرة النيرة لأبي بكر محمد العبادي ١/١٢٩ - ١٣٠، مغني المحتاج ٣/١٢١ - الإنصاف للمرداوي ٢/٧١٦ - المغني لابن قدامة ٢/١٧٦ وما بعدها

(٢) [سورة البقرة آية / ٢٧٢].

(٣) تفسير ابن كثير (١/٣٢٤) - وانظر: فقه الزكاة د. يوسف القرضاوي ٢/٧٠٣.

(٤) رواه البخاري في كتاب الهبة حديث رقم - ٢٤٢٧ - ورواه مسلم في كتاب الزكاة حديث رقم ١٦٧٠.

(٥) انظر. فقه الزكاة د. يوسف القرضاوي ٢/٧٠٣.

(٦) مغني المحتاج ٣/١٢١.

(٧) الدر المختار ٢/٦٧.

(٨) [سورة الممتحنة آية / ٨-٩].

فالآية صريحة في النهي عن صلة المحاربين المعادين للإسلام وأهله، فليس من الحكمة تقوية من يحارب الإسلام وأهله، فمن يعطي المحارب فكأنما يقتل نفسه[1].

القول الثاني جواز إعطائها إلى غير المسلم مطلقاً ذمياً كان أم حربياً.

أطلق بعض الفقهاء الجواز في التبرع للكافر سواء كان ذمياً أم حربياً أم قريباً أم غيره، قال ابن حجر في شرحه للمنهاج[2] وتحل لغني وكافر ولو حربياً واستدلوا بما يأتي

١ بعموم الآيات المرغبة في الصدقة، كقوله تعالى ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيْناً وَيَتِيْماً وَأَسِيراً...**﴾[3][4].

٢- ولخبر الصحيحين: «**فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطبةٍ أجْرٌ**»[5].

القول الثالث عدم جواز إعطاء صدقة التطوع للكافر مطلقاً

منع بعض الفقهاء إعطاء الكافر صدقة التطوع مستدلين بحديث «لا يأكل طعامك إلا تقي»[6]. **والكافر ليس بتقي، فالحديث ينهى عن إطعامه.**

ويمكن أن يحمل هذا الحديث على أن الأولى والأكمل للمسلم أن يتحرى في إطعامه الأتقياء[7].

القول الرابع كراهية إعطائها إلى الكافر مطلقاً. ومثلوا لذلك بكراهية إعطاء الكافر من أضحية التطوع[8].

وأجاب ابن جرير الطبري عن استدلال الجمهور بالآية بالتفريق بين أنواع المحاربين في الحكم، فقال «**لا وجْه لادّعاءِ النَّسخ، لأنَ برَّ المؤمنين للمحاربين سواء كانوا قرابةً أو غير قرابةٍ غيرُ مُحرَّمٍ إذا لم يكن في ذلك تقويةٌ لهم على الحرب بكراعٍ أو سلاح أو دلالةٌ لهم على عورة أهلِ الإسلام**»[9].

---

(١) فقه الزكاة ٢/٧٠٢

(٢) تحفة المحتاج ٤/١٧٩

(٣) [سورة الإنسان آية/ ٨]

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٦/٣٣٣

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب حديث رقم ٥٥٥٠، رواه مسلم في كتاب السلام حديث رقم ٤١٦٢.

(٦) رواه الترمذي في كتاب الزهد حديث رقم ٢٣١٨، وأبو داود في كتاب الأدب حديث رقم ٤١٩٢، وأحمد في اسند مي باقي مسند المكثرين عن أبي سعيد الخدري حديث رقم ١٠٩٠٩، والدارمي في كتاب الأطعمة حديث رقم ١٩٦٨

(٧) تحفة المحتاج ٧/١٧٩

(٨) مواهب الجليل ٣/٢٤٧.

(٩) زاد المسير ٨/٧.

فيفهم من كلامه أن من لم يكن منه خوف أو ضرر من المحاربين فلسنا ممنوعين من الإحسان إليه.

ولعل هذ ا القول هو الأوجه لأن كلام الفقهاء في منع المسلم من إعطاء المحارب صدقة التطوع منصب على المحارب الذي يتسبب بأذية المسلمين بأي وسيلة كانت. أما المحارب الذي يعيش في دار الحرب ولم يكن له دور في عداء المسلمين، أو التسبب في أذيتهم فلا حرج من إعطائه صدقة التطوع والله أعلم.

ثانياً: حكم الصدقة الواجبة:

ما سبق ذكره يتعلق بصدقة التطوع، أما الصدقة الواجبة، فهي إما أن تكون زكاة أو غير ذلك:

١- فإن كانت زكاة أموال من العشر ونصف وربع العشر، فقد اختلف الفقهاء في جواز إعطائها للكافر وذلك على قولين القول الأول لجمهور الفقهاء وهو عدم جواز إعطاء زكاة المال إلى الكافر، وإن دفعها إليه لا يجزىء[1].

وذلك لأن النبي ﷺ قال لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن لدعوتهم إلى الإسلام. «**أَعْلِمْهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِن أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ على فُقَرائِهِمْ**»[2].

فالحديث بيَّنَ أنَّ المستحق للزكاة هم فقراء من تؤخذ منهم وهم المسلمون[3].

القول الثاني: لزفر من الحنفية، فقال بجواز دفعها إلى الذمي، ونقل ذلك عن ابن سيرين والزهري، وحجتهم: أن المقصود من الزكاة هو إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقرب وقد حصل[4].

٢- وإن كانت الزكاة زكاة فطر فاختلف الفقهاء في جواز إعطائها لغير المسلم وذلك على قولين. القول الأول لجمهور العلماء فقالوا باشتراط صرفها إلى المسلم ولا يجزىء صرفها إلى الذمي، اعتباراً بالزكاة[5].

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٤٩ - بلغة السالك ١/٢٣١ - مغني المحتاج ٣/١١٢ - المغني لابن قدامة ٢/٥١٥، ٧٠٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الزكاة حديث رقم ١٣٠٨، ورواه مسلم في كتاب الإيمان حديث رقم ٢٧.

(٣) المبسوط ٢/٢٠٣ - ٢٠٤.

(٤) المرجع السابق وقد اختار هذا القول بعض المعاصرين كالشيخ أبي زهرة وعبد الرحمن حسن وعبد الوهاب خلاف ود يوسف القرضاوي، وأورد في كتابه فقه الزكاة عدداً من الآثار عن السلف وقارن بين الأدلة وناقش ورجح، فليرجع إليه مفصلاً، فقه الزكاة ٢/٧٠٦ وما بعدها.

(٥) التاج والإكليل شرح لمختصر خليل مطبوع أسفل مواهب الجليل ٢/٢٧٣ ٢٧٤ تحفة المحتاج ٣/٢٢١ المغني لابن قدامة ٢/٧٠٩)

القول الثاني: ذهب أبو حنيفة إلى جواز صرفها إلى الذمي، إلا أن الصرف إلى فقراء المسلمين أفضل[1]، وحجته في ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿**إِنْ تُبْدُوا الصَّدقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ**﴾[2]. ووجه الدلالة منها

أن المولى تعالى قد رغب في الصدقة من غير فصل بين فقير وفقير ولو كان كافراً.

٢- ولأن صرف الصدقة إلى أهل الذمة من باب إيصال البر إليهم وما نهينا عن ذلك، قال الله تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ...**﴾[3][4].

والمختار والله أعلم هو قول الجمهور من عدم جواز صرف الزكاة إلى غير المسلم، سواء زكاة المال أو الفطر، لحديث معاذ رضي الله عنه في الصحيحين، فإن الكلام على المسلمين لتعلقه بحكم شرعي وهو الزكاة، والأمر الواجب على الأغنياء من المسلمين هو أداء الزكاة، وأعاد الضمير على فقرائهم وهم المسلمون.

وقد استثنى بعض الفقهاء من شرط إسلام المدفوع إليه سهم المؤلفة قلوبهم، هذا على تفسير المؤلفة قلوبهم بالكافر الذي يعطى من أموال الزكاة ترغيباً له في الإسلام، لأجل إنقاذ مهجته من النار، أما على تفسير المؤلفة قلوبهم بالمسلم قريب العهد بالإسلام، يعطى من الزكاة ليتمكن من الإسلام فيجوز من باب أولى عند من قال بجواز إعطائها للكافر ترغيباً له في الإسلام[5].

والمسألة خلافية تطلب في مظانها[6].

واستثنى بعضهم أيضاً العاملين عليها، قال ابن قدامة في شرحه لقول الخرقي: «إلا أن يكونوا من العاملين عليها، فيعطون بحق ما عملوا». وجملته أنه يجوز للعامل أن يأخذ عمالته من الزكاة، سواء كان حُرًّا أو عبداً، وظاهر كلام الخرقي أنه يجوز أن يكون كافراً،

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الرقائق ١/٣٠٦

(٢) [سورة البقرة آية/ ٢٧١]

(٣) [سورة الممتحنة آية / ٨].

(٤) بدائع الصنائع ٢/٤٩.

(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٤٩٥ – بلغة السالك ١/٢٣٢ المغني لابن قدامة ٢/٢١٦ – الروض المربع للبهوتي ص (١٨٣).

(٦) انظر فتح القدير ٢/١٤ - بدائع الصنائع ٢/٤٤ وما بعدها – التلقين في الفقه المالكي لأبي محمد البغدادي ١/١٧ الإقناع للشربيني ١/٢١٣ الروض المربع ص (١٨٣).

وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، لأن الله تعالى قال: ﴿والعاملين عليها﴾، وهذا لفظ عام يدخل فيه كل عامل على أي صفة كان، ولأن ما يأخذ على العمالة أجرة عمله فلم يمنع من أخذه كسائر الإجارات، والرواية الأخرى لا يجوز أن يكون العامل كافراً، لأن من شرط العامل أن يكون أميناً، والكفر ينافي الأمانة(١). والمسألة خلافية تطلب في مظانها(٢).

٣- الكفارات والنذور:

قد تكون الصدقة الواجبة غير زكاة مال، كالكفارة والنذر وقد اختلف الفقهاء في جواز إعطائها للكافر وذلك على قولين:

القول الأول لجمهور الفقهاء فذهبوا إلى أن الكفارة والنذر يعاملان معاملة الزكاة في مصرفيهما(٣). وفي المغني. ويعطي من أقاربه من يجوز أن يعطيه من زكاة ماله، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور واستدلوا بما يأتي:

١- لأن الكفارة حق مال يجب لله تعالى فيجري مجرى الزكاة فيمن يدفع إليه من أقاربه ومن لا يدفع إليه، فكل من يمنع الزكاة من الغني والكافر والرقيق يمنع أخذ الكفارة(٤).

٢- أن النذر يسلك به مسلك واجب الشرع عندهم وعليه فتكون الصدقة كالواجبة فتأخذ حكمها في المصرف فلا تعطى لكافر(٥).

القول الثاني وذهب أبو حنيفة ومحمد إلى جواز إعطاء الكفارة والنذر للذمي(٦).

وهو المعتمد عند الحنفية، قياساً على صدقة الفطر، وصدقة الفطر تجوز للذمي(٧).

ومن خلال ما سبق عرضه في مسألة تبرع المسلم لغير المسلم، نقول. إن الفقهاء قسموا الصدقات إلى واجبة وغير واجبة، فاتفقوا على جواز إعطاء صدقة التطوع لغير المسلم.

وإن كانت الصدقة واجبة فالجمهور على منع إعطائها لغير المسلم سواء أكانت زكاة

---

(١) المغني ٥١٦/٢.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٢٩/٢٩ وما بعدها

(٣) التاج والإكليل ٤٥١/٥ - ٤٥٣ نهاية المحتاج ١٣٣/٣ مطالب أولي النهى ١٢٢/٢ - ١٢٣.

(٤) المغني ٢٥٨/١١.

(٥) انظر إيضاح القواعد الفقهية للشيخ عبد الله بن سعيد اللحجي، ص ٩٧ - المغني ٣٥٤/١١.

(٦) البحر الرائق ١١٧/٤ - رد المحتار ٣٤٠/٢.

(٧) المبسوط ١٥٠/٨ - ١٥١ - البحر الرائق ١١٧/٤.

أموال أم صدقة فطر، وخالف الحنفية في صدقة الفطر، وإن كانت غير زكاة فالجمهور على منع إعطائها لغير المسلم وخالف في ذلك الحنفية.

والمختار والله أعلم، هو قول جمهور الفقهاء على التفصيل السابق لقوة أدلتهم. ولعل مما يقوي قول الجمهور معرفة أن من مقاصد مشروعية الزكاة والصدقات والكفارات، تحقيق التكافل والتعاون بين المسلمين، وتقوية المجتمع المسلم...

وإذا اقتضت حاجة إعطاء غير المسلم في المجتمع الإسلامي فيعطى من غير هذه الأموال الواجبة، والله أعلم.

المبحث الثاني

حكم قبول المال الحرام

لعل هذا المبحث هو بمثابة توطئة ومدخل للمبحث القادم وهو حكم قبول تبرعات غير المسلمين، وقبل الخوض في حكم قبول المال الحرام نتكلم بإيجاز على المراد بالمال الحرام

فالحرام مأخوذ من الفعل حرُم، وهو الامتناع عن فعل الشيء، والممنوع يسمى حراما تسمية بالمصدر[1].

وأما المال الحرام، فعرفه القونوي الحنفي بضده فقال الحلال ما رخّص الشرع في تحصيله بنص قطعي، والحرام بخلافه[2].

وعليه فالحرام هو ما لم يرخص الشرع في تحصيله بنص قطعي، ولا يخفى أن التفريق بين الثبوت بنص قطعي أو ظني هو تفريق حنفي، وهو خلاف أصولي في ثبوت الأحكام التكليفية[3].

ولعل التقيد بالنص القطعي فيه تضييق على البشر، فهناك جانب من المتشابهات تركها من باب الورع لا الحرمة.

وأشمل من ذلك ما ذكره الإمام الغزالي رحمه الله فقال المال إنما يحرم إما لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه.

(١) المصباح ص ١٣١.

(٢) أنيس الفقهاء ص ٢٨١ والحرام عند جمهور الأصوليين ما يذم فاعله شرعا من حيث هو فعل. البحر المحيط ١/٢٥٥

(٣) انظر أصول الفقه زكي الدين شعبان ص ٢٢٦ وما بعدها - الوجيز د. حسن هيتو ص ٤٤ وما بعدها

فالقسم الأول: الحرام لصفة في عينه، كالخمر والخنزير وغيرهما.

والقسم الثاني. ما يحرم لخلل في جهة إثبات اليد عليه، وفيه يتسع النظر، فنقول: أخذ المال إما أن يكون باختيار المالك، أو بغير اختياره، فالذي يكون بغير اختياره كالإرث، والذي يكون باختياره إما أن لا يكون من مالك كنيل المعادن، أو يكون من مالك، والذي أخذ من مالك فإما أن يؤخذ قهراً أو يؤخذ تراضياً، والمأخوذ قهراً إما أن يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الأخذ كزكاة الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم، والمأخوذ تراضياً إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والأجرة، وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية، فيحصل من هذا السياق ستة أقسام:

الأول: ما يؤخذ من غير مالك. كنيل المعادن، وإحياء الموات، والاصطياد، والاحتطاب، والاستقاء من الأنهار، والاحتشاش، فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصاً بذي حرمة من الآدميين، فإذا انفك من الاختصاصات ملكها أخذها. وتفصيل ذلك في كتاب أحياء الموات.

الثاني: المأخوذ قهراً ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر أموال الكفار والمحاربين، وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منها الخمس، وقسموها بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوها من كافر له حرمة وأمان وعهد. وتفصيل هذه الشروط في كتاب السير من كتاب الفيء والغنيمة وكتاب الجزية.

الثالث: ما يؤخذ قهراً باستحقاق عند امتناع من وجب عليه، فيؤخذ دون رضاه، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق الذي به استحقاقه، واقتصر على القدر المستحق، واستوفاه من يملك الاستيفاء من قاض أو سلطان أو مستحق. وتفصيل ذلك في كتاب قسم الصدقات وكتاب الوقف وكتاب النفقات، إذ فيها النظر في صفة المستحقين للزكاة والوقف والنفقة وغيرها من الحقوق، فإذا استوفيت شرائطها كان المأخوذ حلالاً.

الرابع: ما يؤخذ تراضياً بمعاوضة، وذلك حلال إذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين أي: الإيجاب والقبول، مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة. وبيان ذلك في كتاب البيع والسلم والإجارة والحوالة والضمان والقراض والشركة والمساقاة والشفعة والصلح والخلع والكتابة والصداق وسائر المعاوضات.

الخامس: ما يؤخذ عن رضا من غير عوض، وهو حلال إذا روعي فيه شرط العقود

عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد إلى ضرر بوارث أو غيره وذلك مذكور في كتاب الهبات والوصايا والصدقات.

السادس ما يحصل بغير اختيار كالميراث، وهو حلال إذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس السابقة على وجه حلال، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة وإخراج الزكاة والحج والكفارة إن كان واجباً، وذلك مذكور في كتاب الوصايا والفرائض[1].

أما حكم قبول المال الحرام، فقد اختلف الفقهاء في ذلك:

أولاً: فعند الحنفية والمالكية[2]، تفصيل حاصله:

اخذ المال الحرام، إما أن يعلم أنه مال حرام وإما لا، فإن كان لا يعلم أنه من مال حرام، فلا يحرم، لعدم علمه بالحرمة.أما إن كان يعلم أن الذي أعطاه ماله أو كسبه من حرام فلا يخلو الحال من أحد أمرين:

الأمر الأول أن يعلم أن الذي أعطى له هو عين المال الحرام، كالمغصوب بعينه مثلاً، فلا يحل له أخذه.

قال عبد الوهاب الشعراني «وما نقل عن بعض الحنفية من أن الحرام لا يتعدى ذمتين سألت عنه الشهاب الشلبي فقال هو محمول على ما إذا لم يعلم بذلك، أما لو رأى المكّاس[3]، مثلاً يأخذ من أحد شيئاً من المكس - ظلماً - ثم يعطيه آخر ثم يأخذه من ذلك الآخر آخر، فهو حرام»[4].

وفي فتاوى قاضيخان. وإن علم أنه معصوب بعينه لا يحلّ أن يأكل، لأنه علم بالحرمة[5].

هذا إذا كان عين المغصوب معلوماً أما إذا اشترى بثمن المغصوب وأضاف العقد إليه، فالعقد لم يقع على الثمن المشار إليه، فلا يتمكن الخبث في المبيع، فيحل له أخذه، وذلك

(١) إحياء علوم الدين ٢٨/٥ - ٣٠ وانظر قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١٠٨/٢ - ١١٠

(٢) انظر الفتاوى الهندية ٤٠٠/٣ - مجمع الأنهر ١٨٧/٤ - فتح العلي المالك ٢٦٩/٢

(٣) المكاس اسم فاعل من المكس، وهي الجباية - المغرب ص: (٤٣٢).

(٤) رد المحتار ١٣٠/٤

(٥) فتاوى قاضيخان - مطبوع بهامش الفتاوى الهندية ٤٠٠/٣.

مبني على الراجح عندهم أن النقود لا تتعين في عقود المعاوضة، فلم يتعلق العقد بعينه، فلم يتمكن الخبث، وإنما لم يتعين النقد، لأن ثمن المبيع يثبت في الذمة، بخلاف نفس المبيع، لأن العقد يتعلق بعينه(1).

الأمر الثاني. إذا لم يعلم عين المال الحرام، فقد اختلفوا بحسب حال الدافع، ففيه حالتان:

الحالة الأولى. أن يكون غالب مال المهدي من الحلال، فلا بأس حينئذ بأن يقبل ذلك المال، وأن يأكل من طعامه، لأن الخلط استهلاك إذا لم يمكن تمييزه عند أبي حنيفة والمالكية(2).

وفي مجمع الأنهر: «ولا يجوز قبول هدية أمراء الجور لغلبة الحرام إلا إذا علم أن أكثر ماله من حل»(3).

ولأن أموال الناس لا تخلو عن قليل حرام، فيعتبر الغالب(4).

وقد خرج هذا الحكم عن قاعدة إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

فمن المستثنيات لهذه القاعدة، فيما إذا كان غالب مال المهدي حلالاً، فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله، ما لم يتبين أنه من حرام بعينه(5).

الحالة الثانية أن يكون غالب مال المهدي من الحرام، فلا يجوز، وفي البزازية: «غالب مال المهدي إن حلالاً، لا بأس بقبول هديته وأكل ماله، ما لم يتبين أنه من حرام، لأن أموال الناس لا تخلو عن حرام، فيعتبر الغالب، وإن كان غالب ماله الحرام فلا يقبلها، ولا يأكل إلا إذا قال إنه حلال أو استقرضه»(6).

وذلك اعتباراً بالغالب(7).

---

(1) انظر رد المحتار ١٢٩/٤ - الخرشي على خليل ١٩٣/٧.

(2) انظر الدر المختار ٢٥/٢ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٧٧/٣

(3) مجمع الأنهر ١٨٦/٤ - ١٨٧.

(4) فتاوى قاضيخان ٤٠٠/٣ - البيان والتحصيل لابن رشد ٥٢٦/١٧.

(5) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: (١٠٩) - غمز عيون البصائر للحموي ٣٤٣/١.

(6) مجمع الأنهر ١٨٧/٤ - وانظر فتاوى قاضيخان ٤٠٠/٣.

(7) غمز عيون البصائر ٣٤٣/١ - البيان والتحصيل ٥٢٦/١٧ حاشية الصاوي ٣٦٧/٣.

وأما إذا لم يعرف حال المهدي من حيث القلة أو الكثرة، فهو من قبيل الأموال التي بها شبهة، قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: المبتلى بطعام الظلمة يتحرى إن وقع في قلبه حله، قبل وأكل، وإلا لا، لقوله عليه الصلاة والسلام: «اسْتَفْتِ قلْبَك»[١]، قال شيخي: رادة وجواب الإمام فيمن به ورع وصفاء قلب، ينظر بنور الله تعالى، ويدرك بالفراسة[٢].

فيعتبر ذلك من قبيل الورع، ولهذا قال الفقيه أبو جعفر الحنفي: أحب إليّ في ديته الا يأكل منه ويسعه أكله حكماً، إن كان ذلك الطعام لم يقع في يد المطعم غصباً أو رشوة»[٣].

وأما من مات وكسبه كان من حرام فقد اختلفت أقوال فقهاء الحنفية ما بين مبيح لورثته أخذ ماله، وما بين محرم لهم مال مورثهم، وحاصل مذهبهم: أنَّ الورثة إذا علموا أرباب هذا المال الحرام - كالمغصوب مثلاً - وجب ردّه إلى أصحابه، ولا يحل لهم أخذه، وكذا إذا لم يعلموا أرباب هذا المال لكنهم علموا عين الغصب مثلاً، فيتصدقوا به بنية صاحبه، لأن هذا مال حصل بسبب خبيث، فكان سبيله التصدق إذا عجز عن الرد إلى صاحبه، وإذا كان مال مورثهم مختلطاً مجتمعاً من الحرام والحلال، ولا يعلم أربابه، ولا شيئاً منه بعينه، فيحل لهم حكماً، والأحسن ديانة وورعاً التنزه عنه[٤].

وعلى هذا التفصيل تحمل الأقوال بالحرمة والحل، قال ابن عابدين: وينبغي تقييده - أي الحرمة - بما إذا كان عين الحرام ليوافق ما نقلناه[٥].

ومحمل مذهب الحنفية والمالكية فيما سبق: أنه إذا علم الشخص عين المال الحرام فلا يحل له أخذه، وإن لم يعلم، وقد اختلط عين المال الحرام بمال المعطي، فإن كان الغالب الحلال، حل له، وإن كان الغالب حراماً حرم عليه، فإن اشتبه فالورع تركه ولم أحده حكماً، وإن كان المال الحرام جاء عن طريق الأرث، فإن علم عين الحرام وعلم أربابه رده إليهم ولا يحل له أخذه، وإن لم يعلم أربابه تصدق به بنية أصحابه، وإن كان مختلطا بحلال، فبحسب التفصيل الذي سبق ذكره في اختلاط الحلال بالحرام.

(١) رواه أحمد - مسند الشاميين - حديث رقم - ١٧٣٢٠ - ورواه الدارمي في كتاب البيوع حديث رقم ٢٤٢١
(٢) مجمع الأنهر ١٨٧/٤
(٣) الفتاوى الهندية ٣٥٠/٥.
(٤) رد المحتار ١٣٠/٤ - الفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ - فتاوى قاضيخان ٤٠١/٣
(٥) رد المحتار ١٣٠/٤

ثانيا: وعند الشافعية:

المال الحرام إما أن يعلم بعينه وإما أن لا يعلم، فإن علم عينه حرم عليه أخذه، ويعرف ذلك عن طريق العلامات والقرائن التي تدل على أنه من الحرام، فإن لم يعلم عين الحرام، بل اختلط الحرام بالحلال غير المنحصر، فالأصح الذي عليه جمهور الشافعية أنه يكره الأخذ منه والحكم جار أيضاً في الأخذ ممن كان أكثر ماله حراماً، لكن الورع ترك الأخذ منه، وكلما كثر الحرام تأكد الورع، ولم يفصل الشافعية في الحكم بين ما إذا كان الحرام غالباً أم الحلال، بل الحكم سواء في المختلط فيكره الأخذ منه إلا أن يعلم عين الحرام، وتختلف الكراهة بحسب كثرة الحرام وقلته[1].

واحتجوا للجواز مع الكراهية بالنسبة للمختلط وإن كثر الحرام بما يلي:

١- بما جاء عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

«الحَلالُ بَيِّنٌ والحَرامُ بَيِّنٌ، وبينهما مشبّهاتٌ لا يعلمُها كثيرٌ من النّاس، فَمَن اتَّقى المشبهاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشّبهاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَولَ الحِمَى يُوشِكُ أن يُواقِعَهُ، ألا وإنَّ لكلّ ملكٍ حمى، ألا وإنَّ حِمَى اللهِ في أرضه مَحارِمُهُ، ألا وَإنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ ألا وَهِيَ القَلْبُ»[2].

قال الشيرازي في المهذب. ولا يجوز مبايعة من يعلم أن جميع ماله حرام، فإن كان معه حلال وحرام كره مبايعته والأخذ منه، لما روى النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله يقول: «**الحَلالُ بَيِّنٌ والحَرَامُ بَيِّنٌ...**» الحديث - وإن بايعه وأخذ منه جاز، لأن الظاهر مما في يده أنه له، فلا يحرم الأخذ منه[3].

ووجه قولهم هذا، هو أن المال المختلط بالحرام، لم تتحقق في عينه الحرمة لذا يبقى من المشتبهات، والمشتبهات تركها ورع وليس بواجب للحديث، قال إمام الحرمين في الغياثي:

---

(١) انظر المجموع ٣٤٣/٩ أسنى المطالب ٢٢٧/٣ - الفوائد الجنية على شرح نظم القواعد الفقهية للفاداني ٦٠/٢ الأشباه والنظائر للسيوطي ص (١٠٧).

(٢) رواه البخاري بلفظه في كتاب الإيمان حديث رقم ٥٠ - كتاب البيوع حديث رقم ١٩١٠ وهناك ألفاظ أخرى لهذا الحديث - ورواه مسلم في كتاب المساقاة حديث رقم - ٢٩٩٦.

(٣) المهذب ٢٦٧/١.

وإن فرض اختلاط ما لا يتناهى – أي غير محصور – عندنا بما لا يتناهى، فإن كان ما ذكرته محفوظاً عند أهل الزمان، بنوا عليه ما سبق في حمل الأمر على براءة الذمة، عند تخيل الوجوب من غير استيقان، وكذلك يبين الأمر على الحال ورفع الحرج فيما لا يستيقن فيه تحريم(١).

وقد أشار أيضاً في موضع آخر، إلى أن الحرام إذا لم يستيقن بعينه فلا يحرم، لرفع الحرج، لا سيما وإنه قال بجواز أخذ الكفاية من المحرمات عند فساد الزمان، فقال: فإذا جاز أخذ الكفاية من المحرمات، لم يخف جوازه في مظان الشبهات(٢). مع قوله بأن الورع تركه واجتنابه.

وفي النهاية وإنما لم يحرم وإن غلب على الظن أنه ربا، لأن الأصل المعتمد في الأملاك اليد، ولم يثبت لنا فيه أصل آخر يعارضه، فاستصحب ولم ينل بغلبة الظن(٣).

٢ – واحتجوا أيضاً بأنَّ كثيراً من السلف قد أخذوا من السلاطين الظلمة ونوابهم، منهم أبو هريرة وأبو سعيد الخدري وابن عمر وغيرهم، وإنما ترك من ترك الأخذ منهم تورعاً(٤).

وقد نقل النووي في المجموع عن الغزالي القول بتحريم الأخذ من المال إذا اختلط به حرام، وكان الغالب الحرام(٥).

ولقد تتبعنا كلام الغزالي في الإحياء في كتاب الحلال والحرام الذي أسهب فيه وأطال النفس في هذا الموضوع، فوجدنا أن الغزالي رحمه الله قد فصل الحكم بين ثلاثة أحوال، وربما الذي نقل عنه لم يراع هذا التفصيل، فقد ذكر الغزالي في مثار الشبهة التي منشؤها الاختلاط، وذلك بأن يختلط الحرام بالحلال ويشتبه الأمر ولا يتميز، أنها على ثلاثة أقسام

القسم الأول أن تُستَبْهم العين – أي الحرام – بعدد محصور كما لو اختلطت الميتة بمذكاة، أو بعشر مذكيات، فهذه شبهة يجب اجتنابها، ولا يباح الأخذ منها في هذه الحال، وهو المعتمد عند الشافعية(٦).

(١) الغياثي ص (٥٠٢)
(٢) الغياثي ص (٤٨٩)
(٣) نهاية المحتاج ١٧٤/٦.
(٤) المجموع ٣٤٩/٩.
(٥) المجموع ٣٤٩/٩ – نظم القواعد للفاداني ٦١/٢
(٦) قواعد الأحكام ٨٤/١.

القسم الثاني: إذا اختلط حرام محصور بحلال غير محصور، أي كان الغالب هو الحل، فلا يلزم بهذا الاجتناب، كمن علم أن مال الدنيا خالطه حرام قطعاً، فلا يلزمه ترك الأكل والشراء، فإن ذلك حرج، وما في الدين من حرج.

القسم الثالث أن يختلط حرام لا يحصر بحلال لا يحصر، فالذي اختاره الغزالي هو أنه لا يحرم بهذا الاختلاط، إلا أن يقترن بتلك العين علامة تدل على أنه من الحرام، فإن لم يكن في العين علامة تدل على أنه من الحرام فتركه ورع، وأخذه حلال، لا يفسق به اكله.

ومراد الغزالي من هذا الاختلاط يشمل ما لو كان الحرام غالباً، يدل عليه تصريحه بقوله:

فإن قيل فلو قدّر غلبة الحرام، وقد اختلط غير محصور بغير محصور فماذا تقولون فيه إذا لم يكن في العين المتناولة علامة خاصة؟ فنقول الذي نراه أن تركه ورع. وأن أخذه ليس بحرام. لأن الأصل الحل، وما يدفع إلا بعلامة معينة. كما في طين الشوارع ونظائرها بل أزيد. أ. هـ[1].

هذا هو المنصوص عن الغزالي رحمه الله في الإحياء[2].

ولعل العز بن عبد السلام أراد من تحريمه ما ذكره الغزالي في القسم الأول وهو أن يكون الحرام في محصور، يدل عليه تمثيله لذلك فقال. فإن قيل. ما تقولون في معاملة من اعترف بأن أكثر ماله حرام، هل تجوز أم لا؟ قلنا. إن غلب الحرام عليه بحيث يندر الخلاص منه لم تجز معاملته، مثل أن يقر إنسان أن في يده ألف دينار كلها حرام إلا ديناراً واحداً، فهذا لا تجوز معاملته لندرة الوقوع في الحلال[3].

قال الرملي بعد ما نقل قول الغزالي عن المجموع: في بسيطه أي كتاب البسيط للغزالي - جرى على المذهب فجعل الورع اجتناب معاملة من أكثر ماله ربا[4].

وعلى ما سبق ذكره فلا تعارض بين ما ذكره الغزالي والمعتمد في المذهب، إذ الغزالي

---

(١) إحياء علوم الدين ٥/٥٣.

(٢) إحياء علوم الدين ٥/٤٤ وما بعدها.

(٣) قواعد الأحكام ١/٨٤.

(٤) نهاية المحتاج ٦/١٧٤.

رحمه الله، قال بالكراهة فيما لو اختلط الحرام بكثير حلال لا ينحصر، وإن كان الحرام غالباً، أما الذي حرمه فهو في الحلال المنحصر أو المعين، ولا شك أن جمهور الشافعية على هذا[1]. والله أعلم.

وعند الحنابلة اختلفت الأقوال في المذهب في حكم الأخذ والأكل ممن اختلط ماله بحرام، وذلك على أربعة أقوال:

القول الأول التحريم مطلقاً، قطع به شرف الإسلام عبد الوهاب بن أبي الفرج[2].

وعلل القاضي وجوب الهجرة من دار الحرب بتحريم الكسب على المسلم هناك، لاختلاط الأموال لأخذه من غير جهته ووضعه في غير حقه[3].

قال الأزجي في نهايته: هذا قياس المذهب[4].

القول الثاني إن زاد الحرام على الثلث حرم الأكل وإلا فلا، لأن الثلث ضابط في مواضع[5].

القول الثالث إن كان الحرام أكثر حرم الأكل وإلا فلا، إقامة للأكثر مقام الكل، لأن القليل تابع، ونقل الأثرم عن الإمام فيمن ورث مالاً. ان عرف شيئاً بعينه رده - أي من الحرام - وإذا كان الغالب على ماله الفساد تنزه عنه أو نحو ذلك[6].

القول الرابع عدم التحريم مطلقاً، قلّ الحرام أو كثر، لكن يكره، وتقوى الكراهة وتضعف بحسب كثرة الحرام وقلته، وجزم به في المغني والشرح[7]. لما رواه أحمد عن أبي هريرة مرفوعاً «**إِذَا دخَلَ أحدُكُمْ عَلى أخيهِ المُسْلِمِ فأطْعمهُ طَعاماً فلْيأْكُلْ منْ طعامه ولا يسْألْ عنْهُ، وإنْ سقاهُ شراباً فلْيشْربْ مِنْ شَرَابِه ولا يسْألْ عَنْهُ**»[8]. وهو دليل على الجواز مطلقاً لكن يكره من حيث التورع عن الشبهات لحديث الحلال بين والحرام بين

(١) انظر إحياء علوم الدين ٥/٤٤ وما بعدها - المجموع ٩/٣٤٣ وما بعدها - شرح نظم القواعد الفقهية للفاداني ٢/٦٠ وما بعدها - قواعد الأحكام ١/٨٤ - ٨٥.

(٢) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص: (٩٦)

(٣) الفروع لابن مفلح ٢/٦٥٨.

(٤) الفروع ٢/٦٥٨ - القواعد والفوائد لابن اللحام ص. (٩٧)

(٥) الإنصاف ٨/٣٢٢ - الفروع ٢/٦٥٨.

(٦) الفروع ٢/٦٥٩ - القواعد والفوائد ص (٩٧).

(٧) المغني والشرح الكبير ٤/٣٣٤ - ٣٣٥.

(٨) رواه أحمد في باقي مسند المكثرين حديث رقم ٨٨١٨.

ولما ورد عن ابن مسعود والحسن والشعبي وغيرهم من جواز قبول ذلك[١].

قال المرداوي: قلنا وهو المذهب على ما اصطلحناه في الخطبة[٢]. وهو الذي اعتمده البهوتي في الكشاف فقال: وتكره إجابة من في ماله حلال وحرام، كأكله منه ومعاملته وقبول هديته وهبته ونحوه كصدقته، ويؤيده حديث «**فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ فَقَد اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ**»[٣].

وفي المطالب: ويتجه جواز الأخذ من يد من ماله حرام ولو بغير صدقة كالأخذ على وجه الشراء منه والهبة لأن الأصل فيما بيد المسلم أنه ملكه[٤].

ونخلص من مذهب الحنابلة إلى أن المعتمد عندهم موافق للشافعية في مذهبهم، وما استدل به الشافعية يصلح دليلاً لمعتمد الحنابلة.

وأما القول الثالث فهو الموافق لمذهب الحنفية والمالكية.

وبعد عرض أقوال المذاهب في حكم الأخذ من المال الحرام وتفصيله، يتضح لنا أن العلماء اتفقوا على أن المال الحرام إذا علم عينه فلا يجوز للإنسان أخذه، كما اتفقوا على أن المال إذا اختلط به قليل حرام، وكان الغالب الحلال، فإنه لا يحرم الأخذ منه. واختلفوا فيما إذا كان المختلط بالمال الحلال حراماً غالباً، فهل يحرم الأخذ منه وقبول صدقته والأكل منه؟ ولهم في ذلك مسلكان:

المسلك الأول: للحنفية والمالكية، قالوا بتغليب الحرام على الحلال في هذه الحالة فيحرم الأخذ منه.

المسلك الثاني: للشافعية والحنابلة في المعتمد: قالوا: إنَّ المال الحلال المختلط بالحرام فيه أثر شبهة فيكون الحكم فيه على الكراهة، ولا يحرم وتتفاوت نسبة الكراهة بحسب كثرة الحرام وقلته.

والمختار - والله أعلم - هو قول الشافعية والحنابلة في المعتمد وذلك لأصل الحل،

(١) الفروع ٢/٦٦٠-٦٦١.

(٢) الإنصاف ٨/٣٢٣

(٣) كشاف القناع ٥/١٦٧.

(٤) مطالب أولي النهى للسيوطي الرحيباني ٤/٦٧.

ووجود الشبهة، فإن اجتناب الشبهات أمر مستحب وليس واجباً كما جاء في الحديث

لكن الورع تركه، وسئل الحسن رحمه الله عن طعام الصيارفة فقال قد أخبركم الله عن اليهود والنصارى أنهم يأكلون الربا وأحل لكم طعامهم[1]. وسأل أحدهم ابراهيم اللخمي فقال له نزلت بعامل فأنزلني وأجاز لي قال اقبل، قلت فصاحب ربا، قال اقبل ما لم تره بعينه[2]. ففيه دليل على أن المال الحرام المعين المختلط مع غيره من الحلال لا بأس به، لا سيما وقد أخذ جمع من الصحابة والتابعين من السلاطين الظلمة منهم أبو هريرة وأبو سعيد الخدري وأبو أيوب وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وابن عباس وأنس والحسن البصري والشعبي وإبراهيم النخعي، وأخذ ابن عمر من الحجاج وغيرهم، ومن ترك الأخذ منهم فتورعا[3].ومما يقوي ذلك أيضاً أن القول بمذهب الشافعية والحنابلة فيه توسعةً على بعض المحتاجين، لا سيما في ظروف الفقر المدقع الذي يمر به بعض المسلمين في بعض المواطن الإسلامية.

المبحث الثالث

حكم قبول تبرع غير المسلم

لعل الكلام في هذا المبحث قريب من الكلام في المبحث السابق، وذلك لوجود الشبهة في أموال غير المسلمين، وربما غلبت الأموال الحرام في يد غير المسلم، وذلك لعدم تورعه عن ذلك، أو لعدم تحريمه عند غير المسلم، وربما كانت مسألة تبرع غير المسلم للمسلم قديما لم تعد نازلة كبيرة، أما اليوم وقد ترددت أحوال كثير من البلاد الإسلامية، وأصبح الفقر في بعض الأحيان يمثل مشكلة رئيسة تواجه تلك الدول والأفراد فإنها جديرة بالبحث

وألقت المشكلة بظلالها على الساحة الفقهية، لا سيما وقد تنوعت المؤسسات غير المسلمة التي اتخذت المساعدات والتبرعات الإنسانية هدفاً لها، وجعلت إغاثة المحتاجين من البشر مقصدها الأول، سواء في ذلك المسلم وغيره، ومن تلك المؤسسات على سبيل المثال لا

(١) الفرع ٦٦١/٢.
(٢) الفروع ٦٦١/٢.
(٣) المجموع (٣٤٩/٩)

الحصر: الصليب الأحمر، والمفوضية العليا لشؤون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة، وفي بريطانيا عدة هيئات لذلك منها: منظمة العون العملي Action Aid، والصندوق الكاثوليكي للتنمية فيما وراء البحار CAFOD، وتعتمد جمعيات المساعدات الدولية في بريطانيا في تأمين أغلب دخلها على المساهمات التطوعية. مع وجود الدعم الحكومي.

ويختلف هذا الوضع بالنسبة للجمعيات المماثلة في الدول الأوروبية الأخرى التي تعتمد اعتماداً كبيراً على التمويل الحكومي[١].

ولهذا كانت الحاجة ماسة إلى بيان الحكم... الشرعي الواضح لمن يتعرض لهذا النوع من النوازل، وهل يجوز للهيئات الخيرية الإسلامية اليوم أن تقبل مثل هذه التبرعات من تلك الجهات غير المسلمة لمساعدة المحتاجين ممن تتكفل بهم من المسلمين..؟.

فنقول: إنَّ الفقهاء لما تناولوا هذا الموضوع نظروا إليه من جهتين:

الجهة الأولى: إنزال منزلة ما أعطاه غير المسلم للمسلم منزلة الهدية، فتكلموا على حكم قبول هدية الكافر.

الجهة الثانية: حكم قبول دعوتهم للأكل من طعامهم وذبائحهم، وحضور ولائمهم.

وكلاهما مندرج تحت صفة التبرع، لأنهما من دون عوض، وأما حكم قبول هدية الكفار فاختلف الفقهاء فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

لجمهور الفقهاء الذين ذهبوا إلى جواز قبول هدية الكافر[٢].

قال الشيخ محمد حسنين مخلوف: أما الاستعانة بغير المسلمين، فالحكم فيها أنها إن كانت بأموالهم، ولم تَشُبْهَا شائبةُ الإذلال والولايةِ منهم المنهي عنها شرعاً فلا خلاف في جوازها، وقد قبل الرسول ﷺ هدايا غير المسلمين، واستشفع في أموالهم[٣].

---

(١) انظر الجمعيات الخيرية للمعونات الخارجية التجربة البريطانية - تأليف مارك روبسون تقديم وترجمة بدر ناصر المطيري ص: (١٢) وما بعدها، ص. (٢٤) - ط. الأمانة العامة للأوقاف، ١٩٩٨ - وفي الكتاب تفصيل عن نسبة المعونات ومقدارها وأساليب عمل تلك الهيئات ومصارفها.

(٢) الفتاوى الهندية ٥/٣٤٧ - البيان والتحصيل ١٨/٤٢١ - أسنى المطالب ٢/٤٨٠ المغني والشرح الكبير ١٠/٥٥٦ نيل الأوطار ٦/٦ - طرح التثريب ٤/٣٧-٣٨.

(٣) القول المبين ص: (٤٤).

وتقييده بعدم الإذلال تقييد مهم، ينبغي أن يكون شرطاً في قبول هداياهم وتبرعاتهم

والدليل على جواز قبول هدايا الكفار هو أن النبي ﷺ قبل هدايا الكفار، منهم ملك أيله، وأكيدر دومة، والمقوقس وغيرهم(١).

فلو كان قبول الهدية منهم غير جائز لما قبل النبي ﷺ تلك الهدايا منهم.

القول الثاني للمالكية، قالوا بكراهة قبول هديتهم، قال ابن رشد. لا ينبغي له أن يقبل منه أي الكافر - هدية لأن مقصود الهدايا إنما هو التودد بها، لقول النبي ﷺ «**تهادَوا تحابُوا وتذْهب الشَّحْنَاءُ**»(٢). فإن أخطأ وقبل منه هديته وفاتت عنده، فالأحسن أن يثيبه عليها حتى لا يكون له عليه فضل في معروف صنعه معه»(٣).

القول الثالث ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الجواز(٤). ودليلهم في ذلك ما جاء عن النبي ﷺ: أنه نهى عن زبد المشركين(٥). ولم يقبل هداياهم.

لكن قد جمع الفقهاء بين عدم قبوله ونهيه عنه، وبين قبوله، وذلك بتأويلين:

الأول إنما لم يقبلها ونهى عنها من شخص غلب على ظن رسول الله ﷺ أنه وقع عند ذلك الشخص أن رسول الله ﷺ إنما يقاتلهم طمعاً في المال لا لإعلاء كلمة الله، ولا يجوز قبول الهدية من مثل هذا الشخص.

الثاني لم يقبل النبي ﷺ من شخص علم أنه لو قبل منه يقل صلابته وعزمه في حقه ويلين له بسبب قبول الهدية(٦).

ولعل القول بالجواز كما هو قول الجمهور هو الأوجه لثبوت قبول النبي ﷺ هدايا الكفار، ويدل على الجواز ما يأتي:

١ - **حديث بريدة** قال: جاء سلمان إلى رسول الله ﷺ حين قدم المدينة بمائدة عليها

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني ١٣/١٦٨ - فتح الباري ٥/٢٣١ - المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني ٢/١٤٣ - ١٤٤.

(٤) رواه الإمام مالك في الموطأ - حديث رقم ١٤١٣.

(٥) البيان والتحصيل ١٨/٤٢١.

(٦) شرح كتاب السير الكبير لمحمد الشيباني ٤/٧٦.

(١) رواه الترمذي في كتاب السير حديث رقم ١٥٠٢ - وأبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفئ - حديث رقم ٢٦٥٧ وأحمد في مسند الشاميين حديث رقم ١٦٨٣٥.

(٢) الفتاوى الهندية ٥/٣٤٧ - ٣٤٨.

رطب فوضعها بين يدي رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: ما هذا يا سلمان؟ قال صدقة عليك وعلى أصحابك، قال: ارفعها فإنا لا نأكل الصدقة فرفعها، وجاء من الغد فوضعه بين يديه فقال: ما هذا يا سلمان؟ قال صدقة عليك وعلى أصحابك، قال: ارفعها فإنا لا نأكل الصدقة، فجاء من الغد بمثله فوضعه بين يديه يحمله فقال: ما هذا يا سلمان؟ فقال: هدية لك، فقال رسول الله ﷺ: انشطوا قال: فنظر إلى الخاتم الذي على ظهر رسول الله فآمن به، وكان لليهود فاشتراه رسول الله ﷺ بكذا وكذا درهماً وعلى أن يغرس نخلاً فيعمل سلمان فيها حتى تطعم قال فغرس رسول الله ﷺ النخل إلا نخلة واحدة غرسها عمر فحملت النخل من عامها ولم تحمل النخلة، فقال رسول الله ﷺ ما شأن هذه؟ قال عمر أنا غرستها يا رسول الله قال فنزعها رسول الله ﷺ ثم غرسها فحملت من عامها»[1].

قال الحافظ العراقي تعليقاً على هذا الحديث: وفيه قبول هدية الكافر، فإن سلمان رضي الله عنه لم يكن أسلم إذ ذاك وإنما أسلم بعد استيعاب العلامات الثلاث التي كان علمها من علامات النبوة وهي امتناعه من الصدقة وأكله للهدية وخاتم النبوة، وإنما رأى خاتم النبوة بعد قبول هديته[2].

وتشمل الهدايا النقد أيضًا، والمساعدات العينية، كالخيام والملابس والمركبات وغيرها، فقد جاء في السير، أن المقوقس قال في رسالته التي بعث بها لرسول الله ﷺ: وقد أكرمت رسولك وبعثت إليك بجاريتين لهما مكان من القبط عظيم وبكسوة، وأهديت إليك بغلة لتركبها والسلام[3].

ولا يخفى تنوع هذه الأمور المهداة إلى النبي ﷺ من المقوقس.

ولكن هذا الجواز يجب أن يقيد بما سبق ذكره في حكم قبول المال الحرام، وهو إن كان مال المُهدِي، فيه من الحرام المختلط، أن لا يأخذ عين الحرام إن علمه. فإن علمه لا يجوز له قبوله كما مر على التفصيل السابق الذكر.

٢- أن الفقهاء قد أجازوا هدية الكافر للإمام بدار الحرب وإن اختلفوا في جعلها فيئاً أم هدية له[4].

---

(١) رواه أحمد في باقي مسند الأنصار حديث رقم ٢٢٥٩٨.

(٢) طرح التثريب ٣٨/٤.

(٣) المواهب اللدنية ١٤٥/٢.

(٤) شرح كتاب السير للشيباني ٧٦/٤ - المغني ٥٥٦/١٠ - الفروع ٢٣٣/٦ - ٢٣٤ القول المبين ص: (٤٨).

وأما الأكل من طعامهم فهو إما أن يكون ذبيحة والمراد بالذبيحة الحيوان الذي لا يجوز أكله إلا بالذبح والتذكية أو غير ذلك.

فإن كان غير ذبيحة، فلا خلاف في جواز الأكل من طعامهم تبرعاً سواء كانوا يهوداً أم نصارى أم مجوساً[١].

وفي الأدب المفرد: كان عمر وابنه لا يريان بطعام أهل الكتاب بأساً[٢].

وجاء في المصنف لابن أبي شيبة كان الحسن لا يرى بأساً أن يأكل المسلم من طعام المجوسي كالخبز واللبن، لكن يكره ما طبخوه في قدورهم[٣].

وأما الذبائح، فجمهور الفقهاء على أن ذبيحة أهل الكتاب جائزة بشروطها، بخلاف ذبيحة المجوسي[٤].

وعلى ما سبق فلا بأس شرعاً من قبول تبرعات الكفار للمسلمين إن كانت أغذية، ولا فرق بين كافر وكافر. ويدخل في جملتها الأدوية. وإن كانت ذبائحهم فيراعى فيها ما سبق من حل ذبيحة النصراني واليهودي، أما المجوسي ويلحق به من لا يدين بدين. فلا يجوز قبول الذبائح منهم.

وقد سئل الحسن رحمه الله عن طعام الصيارفة فقال قد أخبركم الله عن اليهود والنصارى أنهم يأكلون الربا وأحل طعامهم[٥].

٣- ويستدل على الجواز أيضًا، ما أقره الفقهاء بناء على فعل عمر رضي الله عنه مع أهل الكتاب، من اشتراطه عليهم الضيافة للمسلمين، فقد روي أن عمر رضي الله عنه صالح نصارى إيله على ثلاث مئة دينار، وكانوا ثلاث مئة رجل، وعلى ضيافة من يمر بهم من المسلمين[٦].

---

(١) المبسوط ٢٧/٢٤ - رد المحتار ٢١٩/٥ - الفروق للقرافي ٣٥١/١ الأم ١٩٣/٤ - مغني المحتاج ٩٦/٦ - ٩٧ - مطالب أولي النهى ٣٣٠/٦ - ٣٣١.

(٢) الأدب المفرد للبخاري ص (٢٦٧) - وانظر الفتاوى الهندية ٣٤٧/٥.

(٣) المصنف ٥٥٤/٥

(٤) المبسوط ٢٧/٢٤ - فتاوى قاضيخان ٤٠١/٣ - مواهب الجليل ٢١٣/٣ حاشية الصاوي ١٥٣/٢ - مغني المحتاج ٩٦/٦-٩٧ - مطالب أولي النهى ٣٣٠/٦ - ٣٣١.

(٥) الفروع ٦٦١/٢.

(٦) الأموال لأبي عبيد ١٤٥/١ وما بعدها.

ولا يشترط عليهم الضيافة إلا برضاهم، وهي إطعامهم من مر بهم من المسلمين فحقيقة الضيافة التي اشترطها عمر برضاهم هي تقديم الطعام بلا مقابل، وهي عين الهدية، تمثل ذلك بالإطعام، وهو دليل على جواز قبول طعام غير المسلمين(١).

وسئل مالك رحمه الله عن نصراني يصنع صنيعاً فيدعو مسلمين، أترى أن يجيبوه؟ فقال: إن شاء جاء ليس عليه في ذلك ضيق، أي فلا بأس عليه(٢).

فقبول التبرعات من غير المسلمين جائز شرعاً وسواء كان التبرع من الأفراد أم المؤسسات أم الحكومات، ولا يعدو ذلك كونه هدية، وقد أجاز جمهور الفقهاء قبول هدايا الكفار.

ولا يتحرج المسلم من ذلك بسبب اختلاط أموالهم بالربا. وهذا لا يبعد، فقد سقنا الأدلة على عدم حرمة معاملة من أكثر ماله حرام ولا الأكل من ماله، لكن الورع تركه، فإن وقع المسلمون في حاجة فلا بأس شرعاً بالأخذ من تلك الأموال، لا سيما أن أموال الدول ووسائل تمويلها متعددة، فقد تكون من الزراعة والصناعة والنفط وغيرها فلا شك أن الحلال له مكان في تلك الأموال ولا بأس أيضاً على المؤسسات الخيرية الإسلامية في قبول تلك التبرعات من الهيئات غير المسلمة، لإيصالها إلى المحتاجين من المسلمين. إلا أن التبرعات إن كانت محرمة العين كالخمر والخنزير وغيرهما فلا يجوز قبولها والله أعلم.

المبحث الرابع

التصرف بالمال الحرام

حق التمليك بالكسب الحلال ثابت لكل إنسان، وطلب الحلال واجب على كل مسلم، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّبًا وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾(٣). ويقول الله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾(٤).

يقول ابن كثير: يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بالأكل من طيبات ما رزقهم تعالى، وأن

---

(١) التهذيب للبغوي ٧/٥٠٠ وما بعدها - الحاوي ١٨/٣٥٠ وما بعدها - الأموال ١/١٤٥.

(٢) البيان والتحصيل ٣/٣٥٤.

(٣) [سورة البقرة آية / ١٦٨].

(٤) [سورة البقرة آية / ١٧٢].

يشكروه على ذلك إن كانوا من عباده، والأكل من الحلال سبب لتقبل الدعاء والعبادة، كما أن الأكل من الحرام يمنع قبول الدعاء والعبادة»[1].

أولاً: الكسب الحرام المستقل عن غيره.

الكسب بغير الطرق المشروعة حرام، كالغصب والسرقة، والربا والرشوة، وغيرها، فمن اكتسب مالاً حراماً بتعاملات محرمة أو ممارسات خاطئة، ثم ندم على ما فرّط في حق الله تعالى، وأراد التخلص من ذلك كله، وإزاحة الحمل الثقيل عن كاهله، فعليه أولا بالتوبة[2]، ويحصل بالتوبة إلى الله تعالى من السبب المحرم الذي أوصل المال الحرام إلى يد الشخص، ثم عليه إخراجه على الفور، وذلك بأن يدفعه إلى صاحبه، وفي المنثور في القواعد للزركشي «التوبة يشترط فيها رد الظلامة، فإن كان ذلك في المال وجب أداوه عيناً كان أو ديناً ما دام مقدوراً عليه، فإن كان صاحب المال غائباً عزم على أدائه إذا ظفر به في أسرع وقت، فإن مات دفع إلى وارثه، فإن لم يكن فإلى الحاكم، فإن لم يكن حاكم تصدق به على الفقراء والمساكين، فإن كان معسراً عزم على أنه إذا وجد أعطى، وإن مات على هذه النية يرجى له العفو من الله تعالى[3].

فإن كان عيناً وعلم عين الحرام لا يحل له، بل يجب ردّه إلى صاحبه إن علمه، فإن لم يعلم صاحبه يتصدق بنية صاحبه[4]

وشرط الحنفية لذلك، أن لا يتصدق مع رجاء الثواب، لأن الحرام ليس فيه ثواب[5].

ثانياً: الكسب الحرام المختلط بغيره.

فإن كان مختلطاً مجتمعاً من الحرام والحلال ولا يعلم شيئاً منه بعينه ولا يعلم أحداً من أربابه فعليه بالتصدق بقدر ما يغلب على ظنه أنه تخلص من الجزء الحرام وإن استغرق ذلك جميع ماله، وهذا بخلاف المال الموروث، فإنه يطيب حكماً، كما سبق بيانه[6].

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير ١/١٥٠ - ١٥١.

(٢) انظر - بحث . زكاة المال الحرام للشيخ عز الدين توني - أبحاث وأعمال الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقده في الكويت ١٤/٦/١٩٨٩م،
- بحث - المال الحرام وزكاته د محمد عبد الغفار الشريف مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي في العددين (١٤-١٥)، ١٩٩٧ - ١٩٩٨

(٣) المنثور في القواعد ٢/٤٢٥ - ٤٢٦.

(٤) انظر: رد المحتار ٤/١٣٠ حاشية الصاوي ٣/٣٦٩ - المجموع ٩/٣٥١ الفروع ٢/٦٦٧

(٥) رد المحتار ٢/٢٦.

(٦) رد المحتار ٤/١٣٠ - الفتاوى الهندية ٥/٣٤٩

جاء في الدر المختار: «من عليه ديون ومظالم جهل أربابها وأيس من عليه ذلك من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرقت جميع ماله، هذا مذهب أصحابنا لا نعلم بينهم خلافاً كمن في يده عروض لا يعلم مستحقيها اعتباراً للديون بالأعيان، ومتى فعل ذلك سقط عنه المطالبة من أصحاب الديون في العقبى، ومن وجد لقطة وعرفها ولم يجد ربها فانتفع بها لفقره ثم أيسر يجب عليه أن يتصدق بمثله»(١).

وذكر الزركشي نقلاً عن فتاوى ابن الصلاح قوله: «لو اختلط درهم حلال بدرهم حرام، ولم يتميز فطريقته أن يعزل قدر الحرام منها بنية القسم، ويتصرف في الباقي، والذي عزله إن علم صاحبه سلمه إليه، وإلا تصدق به عنه، وذكر مثله النووي، قال ابن الصلاح. ونصوص الشافعي على مثله فيما إذا غصب حنطة أو زيتاً وخلطه بمثله، قالوا: يدفع إليه من المختلط قدر حقه، ويخلى الباقي للغاصب»(٢).

ولعل في هذا القول براءة للذمة من التخلص من المال الحرام، لا سيما وقد علم الحرام مختلطاً(٣). والله أعلم.

روى ابن أبي شيبة في مصنفه عن مالك بن دينار قال: «قال رجل لعطاء بن أبي رباح: رجل أصاب مالاً من حرام قال: ليرده على أهله، فإن لم يعرف أهله فليتصدق به، ولا أدري ينجيه ذلك من إثمه»(٤).

وحيث قلنا يتخلص منه إن لم يعرف أصحابه بنية التصدق عن أصحابه فينبغي أن يصرفه في مصالح المسلمين العامة، كالقناطر والربط، ونحو ذلك مما يشترك المسلمون فيه. وإلا فيتصدق به على فقير أو فقراء، وإذا دفعه إلى الفقير، لا يكون حراماً على الفقير بل يكون حلالاً طيباً(٥).

وإذا كان هو فقيراً، فهل يحل له أخذه؟

نص المالكية والشافعية على جواز أكله منه ولكنهم اختلفوا في المقدار الجائز وذلك على رأيين:

---

(١) رد المحتار ٣/٢٢٣.

(٢) المنثور في القواعد ١/١٢٩.

(٣) كشاف القناع ٤/١١٤ - ١١٥ - القواعد لابن رجب ص: (٢١٥) وما بعدها.

(٤) المصنف لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة ٥/٣٨١ - ط. دار الفكر - بيروت.

(٥) حاشية الصاوي ٣/٣٦٨ - المجموع ٩/٣٥١ - كشاف القناع ٤/١١٤ - ١١٥ القواعد لابن رجب ص: (٢١٥).

أولاً: المعتمد عند المالكية: أنه يأخذ منه ما يسد رمقه، ويستر عورته[1].

قال القرطبي قال علماؤنا إن سبيل التوبة مما بيده من الأموال الحرام إن كانت من ربا فليردها على من أربى عليه ويطلبه إن لم يكن حاضراً فإن أيس من وجوده فليتصدق بذلك عنه، وإن أخذه بظلم فليفعل كذلك في أمر ظلمه، فإن التبس عليه الأمر ولم يدر كم الحلال من الحرام مما بيده فإنه يتحرى قدر ما بيده مما يجب عليه رده حتى لا يشك أن ما يبقى قد خلص له فيرده من ذلك الذي أزال عن يده إلى من عرف ممن ظلمه أو أربى عليه. فإن أيس من وجوده تصدق به عنه، فإن أحاطت المظالم بذمته وعلم أنه وجب عليه من ذلك ما لا يطيق أداءه أبداً لكثرته فتوبته أن يزيل ما بيده أجمع إما إلى المساكين وإما إلى ما فيه صلاح المسلمين حتى لا يبقى في يده إلا أقل ما يجزئه في الصلاة من اللباس وهو ما يستر العورة وهي من سرته إلى ركبتيه، وقوت يومه، لأنه الذي يجب له أن يأخذه من مال غيره إذا اضطر إليه، وإن كره ذلك من يأخذ منه، ثم كلما وقع بيد هذا شيء أخرجه عن يده ولم يمسك إلا ما ذكرنا حتى يعلم هو ومن يعلم حاله أنه أدى ما عليه[2].

ثانياً: وعند الشافعية: له أن يأخذ منه قدر حاجته فوق سدّ الرمق وستر العورة كما له أن يتصدق به على عياله، لأن عياله إن كانوا فقراء فالوصف موجود فيهم بل هم أولى من يتصدق عليه[3].

وعليه فإن الإنسان إذا كان فقيراً وصرف المال الحرام على نفسه، فلا يتجاوز الحدّ فيه، بلا إسراف أو ترف، بين التوسعة والتضييق.

ولم ينص الحنفية والحنابلة صراحة على هذه المسألة حسب ما اطلعت عليه غير أن قواعد مذهبهم في الأكل من المحرمات حال الضرورة تقرر أنه لا يأكل إلا بمقدار ما يسدّ الرمق[4].

وإجمالاً لما سبق نقول إن الفقهاء قد أجمعوا على وجوب التخلص من المال الحرام وذلك برده لصاحبه إن علمه، أو التصدق به عنه إن لم يعلمه، والصدقة عن أرباب المال، لأن المال الحرام لا يملكه حتى يتصدق فيه، وإن كان بمعاملة فاسدة، فلا يملكه أيضاً لعدم إمكان تملك المال الحرام[5]. والله أعلم.

---

(١) حاشية الصاوي ٣/٣٦٨.

(٢) الجامع لأحكام القران ٣/٣٦٦ - ٣٦٧

(٣) المجموع ٩/٣٥١ - الأحياء ٥/٨٨ وما بعدها

(٤) انظر أحكام القران للجصاص ١/١٣٠ - المغني لابن قدامة ١١/٧٤ - الموسوعة الفقهية الكويتية ٦/٣٠٦ مصطلح ضرورة

(٥) انظر المال الحرام وزكاته د. محمد عبد الغفار الشريف - مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي - العدد (١٤ ١٥) ١٩٩٧ ١٩٩٨

المراجـــع

١- أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ ط. دار الكتاب العربي - بيروت - طبعة مصورة عن الطبعة الأولى سنة ١٣٣٥هـ.

٢- أحكام القرآن للإمام أبي عبد الله بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ - ط. دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣- إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ - ط. دار الفكر الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م - طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦هـ.

٤- الأدب المفرد للحافظ محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ - ط. دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٥- أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ - ط. دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦- أسنى المطالب شرح روض الطالب - للقاضي أبي يحيى زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ - ط. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

٧- الأشباه والنظائر لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم المتوفى سنة (٩٧٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى (١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م).

٨- الأشباه والنظائر : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المتوفى سنة (٩١١هـ). ط: دار الكتب العلمية بيروت، الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).

٩- الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب المتوفى سنة (٩٧٧هـ). ط: مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأخيرة (١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م).

١٠- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، المتوفى سنة (٨٨٥هـ). ط. دار إحياء التراث العربي - الثانية (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

١١- أنيس الفقهاء للشيخ قاسم القونوي المتوفى سنة ٩٧٨هـ - دار الوفاء للنشر والتوزيع السعودية - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٢- الأم لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ - ط. دار المعرفة - بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٣- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي المتوفى سنة ٩٧٠هـ - ط. دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية.

١٤- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية - دار الصفوة، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

١٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، المتوفى سنة (٥٨٧هـ). ط: دار الكتاب العربي - بيروت، الثانية (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

١٦- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب مالك، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي - ط. مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الأخيرة - ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

١٧- البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد القرطبي المتوفى سنة ٥٢٠هـ - ط. دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٨- التاج والإكليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق، المتوفى سنة (٨٩٧هـ)، مطبوع بهامش مواهب الجليل. ط. دار الفكر - الثانية (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

١٩- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي - ط. المطبعة الأميرية - مصر - ١٣١٣هـ.

٢٠- تحفة المحتاج بشرح المنهاج لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٤هـ - ط. دار إحياء التراث الإسلامي.

٢١- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ - ط. دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٢- التلقين في الفقه المالكي لأبي محمد عبد الوهاب البغدادي المالكي المتوفى سنة ٤٢٢هـ - ط. دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣- التهذيب في الفقه لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي - المتوفى سنة ٥١٦هـ - ط. دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٤- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي لأبي عيسى بن سورة المتوفى سنة ٢٧٩هـ - ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٥- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة (٦٧١هـ). ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٦- الجمعيات الخيرية للمعونات الخارجية - التجربة البريطانية - تأليف مارك روبنسون - تقديم وترجمة بدر ناصر المطيري - ط. الأمانة العامة للأوقاف - الكويت - ١٩٩٨م.

٢٧- الجوهرة النيرة لأبي بكر محمد بن علي الحدادي العبادي الحنفي - المطبعة الخيرية - مصر.

٢٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ شمس الدين محمد عرفة الدسوقي. ط: دار إحياء الكتب العربية - مصر.

٢٩- الحاوي الكبير لأبي الحسن علي الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ - ط. دار الفكر - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٠- الخرشي على مختصر خليل لأبي عبد الله بن عبد الله بن علي الخرشي، المتوفى سنة (١١٠١هـ). ط: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

٣١- رد المحتار على الدر المختار، للشيخ محمد أمين بن اليحمر الشهير بابن عابدين، المتوفى سنة (١٣٠٦هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الثانية (١٩٨٧م).

٣٢- زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي - المتوفى سنة ٥٩٧هـ ط. دار الفكر - بيروت - الأولى ١٩٨٧م.

٣٣- شرح الرسالة الشمسية لمحمد شمس الدين إبراهيم ط. مطبعة صادر - ١٩٨١م

٣٤- شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي، المتوفى سنة (٦٨١هـ) ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية.

٣٥- شرح كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ ط. دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٦- صحيح مسلم لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة ٢٦١هـ - ط. دار الفكر - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٧- طرح التثريب في شرح التقريب لرين الدين أبي الفضل المتوفى سنة ٨٠٦هـ ط. دار إحياء التراث العربي.

٣٨- الغياثي لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - تحقيق د. عبد العظيم الديب.

٣٩- فتح الباري، شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر المتوفى سنة (٨٥٢)هـ - ط: دار المعرفة - بيروت.

٤٠- الفتاوى الهندية للشيخ نظام وبهامشه فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية. ط - دار صادر - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٤١- فتح العلي المالك لأبي عبد الله الشيخ محمد أحمد عليش المتوفى سنة ١٢٩٩هـ - ط مصطفى البابي الحلبي - مصر- الطبعة الأخيرة - ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.

٤٢- الفروع لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسي المتوفى سنة ٨٨٤هـ - ط. عالم الكتب بيروت.

٤٣- الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي - ط. عالم الكتب - بيروت.

٤٤- فقه الزكاة - د. يوسف القرضاوي - ط. مؤسسة الرسالة - الطبعة الثالثة - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٤٥- الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية لأبي الفيض محمد ياسين الفاداني - ط. دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤٦- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ). ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الثانية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٤٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام لسلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المتوفى سنة (٦٦٠هـ). ط. دار الجيل - بيروت - الثانية (١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م).

٤٨- القواعد الفقهية لطلاب المدرسة الصولتية للشيخ عبد الله بن سعيد بن محمد اللحجي. ط - الثالثة ١٤١٠هـ.

٤٩- القواعد في الفقه الإسلامي للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥هـ ط. دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٠- القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن علاء الدين ابن اللحّام علي بن عباس البعلي المتوفى سنة ٨٠٣هـ - ط. دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥١- القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين للشيخ أبي الفتوح محمد حسين مخلوف العدوي المالكي - ط. مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة الأولى - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٥٢- كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ - ط. مكتبة الكليات الأزهرية - مصر ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٥٣- كشاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس إدريس البهوتي، المتوفى سنة (١٠٥١هـ). ط: دار الفكر - بيروت (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

٥٤- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار لأبي بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي المتوفى سنة ٨٢٩هـ - ط. دار المعرفة - بيروت.

٥٥- المبسوط لشمس الدين السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ - ط. دار الكتب العلمية بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٥٦- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده الحنفي المتوفى سنة ١٠٧٨هـ - ومعه الدر المنتقى في شرح الملتقى للشيخ محمد علاء الدين إمام - ط. دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٩ - ١٩٩٨م.

٥٧- مختصر تفسير ابن كثير لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ اختصار الشيخ محمد علي الصابوني - ط. دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة السابعة - ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

٥٨- المدخل للفقه الإسلامي د. عيسوي أحمد عيسوي - ط. دار التأليف - مصر

٥٩- المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى أحمد الزرقا - ط دار الفكر - الطبعة التاسعة.

٦٠- مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، المتوفى سنة (٢٤١هـ). ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الثانية (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٦١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير تأليف أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المتوفى سنة (٧٧٠هـ). ط دار الكتب العملية - بيروت، الأولى (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٦٢- المصنف لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة - ط. دار الفكر - بيروت.

٦٣- مطالب أولي النهى للشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني - المتوفى سنة ١٢٤٣هـ - الطبعة الثانية ١٤١٥هـ - ١٩٩٤.

٦٤- المطلع على أبواب المقنع لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، المتوفى سنة ٧٠٩هـ - ط. المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٦٥- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ - ط. دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

٦٦- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب البغدادي ط. دار الفكر - بيروت.

٦٧- المغرب في ترتيب المعرب للإمام أبي الفتح ناصر بن عبد السيد علي المطرزي - ط. دار الكتاب العربي - بيروت.

٦٨- مغني المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربيني - ط. دار الفكر - بيروت.

٦٩- المغني والشرح الكبير لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. المتوفى سنة (٦٢٠). ط: دار الفكر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧٠- المنثور في القواعد لبدر الدين الزركشي المتوفى سنة (٧٩٤هـ) - ط. وزارة الأوقاف الكويتية - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٧١- المهذب لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي - المتوفى سنة ٤٧٦هـ - ط. عيسى البابي الحلبي. - مصدر.

٧٢- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية لأحمد بن محمد القسطلاني المتوفى سنة ٩٢٣هـ - ط. المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٧٣- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب، المتوفى سنة (٩٥٤هـ). ط. دار الفكر: بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

٧٤- الموسوعة الفقهية لمجموعة من العلماء - ط. وزارة الأوقاف الكويتية.

٧٥- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، المتوفى سنة (١٠٠٤هـ). مصطفى البابي الحلبي - مصر، الأخيرة (١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م).

٧٦- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٥هـ) - ط: دار المعرفة - بيروت.

* من الأبحاث:

٧٧- بحث زكاة المال الحرام للشيخ عز الدين توني - أبحاث وأعمال الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة، المنعقدة في الكويت في ١٤/٦/١٩٨٩م.

٧٨- بحث: المال الحرام وزكاته - د. محمد عبد الغفار الشريف - مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي - العددان (١٤-١٥) ١٩٩٧ - ١٩٩٨م.

يَعْقُوبُ بنُ كِلِّس اليَهودِيُّ وأَثَرُهُ فِي الدَّولةِ الفاطِمِيَّةِ

٣٥٧ ـ ٣٨٠هـ / ٩٦٧ ـ ٩٩٠م

د. هشام فوزي عبدالعزيز[*]

ملخص البحث:

غرضُ هذا البحث إبرازُ شخصية يعقوب بن كِلّس اليهودي وأثره في الدّولة الفاطميَّة، وقد تكلَّم على نشأته الأولى في العراق والشَّام، وهربه إلى مصر بعد أن سطا على أموال التُّجار واختلسها، على أرجح الأقوال، وتحدَّث عن خدمته الدَّولةَ الإخشيديَّةَ في مِصْرَ ٣٥٠-٣٥٧هـ. وإعلان إسلامه رغبًا في المنصب وطمعًا في الوزارة، وأفاض في بيان خدمته الدولةَ الفاطميَّةَ، إذ وَزَرَ للمعزِّ لدين اللهِ الفاطميِّ وولده العزيز من بعده، وكان له أثر كبير في حياة مصر السِّياسيَّةِ والاجتماعيَّةِ والاقتصاديَّةِ والدينيَّةِ، وكان شيعيَّ المذهب، أغدق الأموالَ على فقهاءِ الشّيعة، وغدا لأبناء جلدته اليهودِ شأنٌ كَبيرٌ في أثناءِ وزارته، إذْ تَحَيَّزَ لهم، وبَوَّأهم المناصبَ الحَسَّاسَةَ في مصر وبلاد الشام ولا سيما الوظائف العسكريَّة والاقتصاديَّة، وأرهق كاهل الشَّعب بالضَّرائب، وكنز أموالاً كثيرة، وأثرى ثراءً فاحشًا، ولم يتوانَ في معاقبة خصومه بالعزلِ أو السِّجن أو القَتْلِ، ولم تكنْ له عنايةٌ بمصالح العامَّة، فكان وبالاً عليها، ولم تذكر الرَّعيَّة من عهده سوى إساءاته المتكررة إليها.

(*) أستاذ التاريخ المساعد/ كلية المعلمين الجامعية – حائل / المملكة العربية السعودية.

البحث:

مقدمة:

يُعَدُّ يعقوب بن كلس اليهودي من الشخصيات المهمة التي كان لها أثر مهم في الدولة الفاطمية في مصر، فهو أول من تقلّد الوزارة فيها، وحَقَّق لها إنجازاتٍ سياسية واقتصاديةً ساهمت في تدعيم أسسها وتوطيد أركانها، وهناك جوانب من حياة ابن كلس غامضة ومتناقضة تحتاج إلى محاولة إماطة اللثام عنها وجل تلك الأسباب جعلت شخصيته مداراً للبحث والتقصي للخروج بصورة واضحة عن هذه الشخصية البارزة.

١ – نشأته الأولى في العراق والشام:

تتصف المعلومات التاريخية المتعلقة بنشأة يعقوب بن كلس في العراق وبلاد الشام بأنها قليلة جدًّا، ومتناثرة، وتشير إلى أنَّ اسمه الكامل يعقوب بن يوسف بن هارون بن داود بن كلس[١]. وأنه كان «يهودياً من أهل بغداد»[٢]، ولد فيها عام ٣١٨هـ/ ٩٣٠م، وعاش فترة شبابه في تلك المدينة، حيث تعلم الكتابة والحساب هناك[٣].

١– ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جـ٧، تحقيق إحسان عباس بيروت، دار صادر، د.ت، ص٢٧؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، جـ١٦، تحقيق أكرم البوشي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤، ص ٤٣٢؛ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، جـ٢٦، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ص ٦٦٨ – ٦٦٩؛ ابن إياس، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، جـ١ - ق١، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ١٨٣

٢– ابن القلانسي، حمزة، ذيل تاريخ دمشق، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨، ص٣٢؛ الدواداري، عبد الله بن أيبك، الدرة المضية في أخبار الدولة الفاطمية، وهو الجزء السادس من كتاب كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٦١، ص٢٢٦؛ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، جـ٢٨، تحقيق سكينة الشهابي، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٤، ص٥٣؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ٢٨، تحقيق محمد أحمد أمين ومحمد حلمي أحمد، القاهرة، دار الكتب، ١٩٩٢، ص٦٥؛ العيني، بدر الدين السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، تحقيق فهيم محمد شلتوت، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص١٥٥؛ اليمني، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، جـ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٠، ص ٤١٠؛ ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، جـ٤، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٣، ص١٥٨.

٣– ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٣٤.

انتقل ابن كلس مع والده إلى بلاد الشام، واستقر بالرملة في فلسطين[٤]. ولا تشير المعلومات التي استند إليها في البحث إلى سبب هجرته من العراق إلى الرملة، والذي يبدو أنّ تعرض بعض اليهود لضغوط سياسية واقتصادية في العراق، شأنهم في ذلك شأن بقية الطوائف، دفع بعضهم إلى الهجرة منها إلى بلاد الشام ومصر[٥].

أخذ ابن كلس يعمل في التجارة في أثناء إقامته بالرملة، وترقى فيها حتى أصبح من التجار المعروفين وقد اختلفت المصادر في طبيعة اسم الوظيفة التي عمل فيها هناك، فبعضها يشير إلى أنه كان «وكيلاً للتجار»[٦]، وبعضها الآخر يشير إلى أنه كان «سمساراً للتجار»[٧]، وفي الحالتين هناك دلالة واضحة على وضعه التجاري الخاص. ويشير ابن عبد الظاهر في مخطوطته «الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة» إلى أن ابن كلس كان يوكل للتجار بقطية – جنوب فلسطين بالقرب من العريش – وهي رواية انفرد بها، ولم ترد في المصادر الأُخرى[٨]. ويبدو أن نشاط ابن كلس امتد من الرملة إلى مناطق أخرى في فلسطين ومصر، بسبب طبيعة العمل التجاري الذي يعتمد على إقامة العلاقات التجارية مع التجار في المناطق المجاورة والبعيدة والتنقل بين تلك المناطق.

ولم يستمرّ ابن كلس في تجارته بالرملة طويلاً، بل هرب إلى مصر. واختلفت المصادر الإسلامية التي تناولت حياته في بيان سبب هربه على رأيين: الرأي الأول يقول. إنه

---

٤ القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، جـ٢٨، ص٥٣ ابن الجوزي، أبو الفرج، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، جـ١٢، مخطوط بمركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية برقم ٥٤٣، ص١٠٦/أ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي الخطط أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٢، القاهرة، دار التحرير للطباعة والنشر، د.ت.، ص٢٩٣.

٥- مهمي عبد الرزاق سعد العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص٨٢؛ قاسم، قاسم عبده، اليهود في مصر، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣، ص١٧، ٢٨-٣٠، ٤٧، ٥٩-٦١.

٦ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦ النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص٦٥؛ اليمني، مرآة الجنان، جـ٢، ص ٤١٠؛ المقريزي، الخطط، جـ٢، ص ٢٩٣.

٧- ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط)، جـ١٢، ص١٠٦/أ؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ٤، ص١٥٨.

٨ ابن عبد الظاهر، محيي الدين، الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة، مخطوط يحقّقه الدكتور سعيد صالح والدكتور نوفان الحمود، ص١٥٧/ب والباحث يتقدم بجزيل الشكر إلى الزميلين المذكورين آنفاً لسماحهما لي بالإفادة من المخطوطة.

اختلس أموال التجار، وهرب بها[٩]، والرأي الثاني يقول: إنه أخفق في تجارته، وتعرض لخسائر مادية أفلس على أثرها[١٠] ويبدو من تحليل تلك المعلومات الواردة في المصادر أن الرأي الأول هو الصواب؛ وذلك لأن تلك المصادر التي أوردت الرأي الأول هي التي يعول عليها تاريخيًا لمعاصرتها أحداث تلك الفترة، ودقة المعلومات التي توردها، وتخصصها نوعًا ما في شؤون الدولة الفاطمية. فابن القلانسي يقول عن ذلك «فلما اجتمعت الأموال التي للتجار كسرها، وهرب...»[١١]. ويؤكّد ابن عبد الظاهر أنّهُ «أكل جملة من أموالهم (التجار)»[١٢] وكذلك أكد الدواداري ما ذكر سابقًا بقوله «فلما اجتمعت عنده جملة من أموال التجار أخذها وهرب إلى مصر»[١٣]. ويذكر النويري أنَّ ابن كلس قد «اجتمع عنده مال فاكتنزه»[١٤]. أما ابن عساكر فيبين أنه «كسر أموال التجار، وهرب إلى مصر»[١٥] ويورد ابن الصيرفي رواية متأخرة عن هذه الفترة، حيث كان ابن كلس في مصر، تدعم وجهة النظر القائلة إنّه قد اختلس الأموال من التجار، ومفاد هذه الرواية أن ابن كلس قد جمع الأموال الضرورية لحاجة كافور الإخشيدي حاكم مصر، من مصادر مختلفة منها مبلغ عشرين ألف دينار كانت مدفونة في بيت بالرملة[١٦] ويبدو من رواية ابن الصيرفي الخبير بالشؤون الفاطمية أنَّ الاموال التي جمعها ابن كلس لكافور الإخشيدي، لها علاقة مباشرة بالأموال التي اختلسها من التجار في الرملة، وذلك حتى يتقرب منه. ويتضح من الروايات السابقة أنَّ ابن كلس قد اختلس أموال التجار، وهرب بها.

٩- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن عبد الظاهر، الروضة البهية الزاهرة، (مخطوط)، ص١٥٧/ب؛ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، جـ٢٨، ص ٥٣؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦؛ النويري، نهاية الأرب جـ٢٨ ص٦٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، م٢٦، ص٦٦٧ – ٦٦٩.

١٠- ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط) جـ١٢، ص١٠٦/أ؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ٤، ص١٥٨؛ اليمني، مرآة الجنان، جـ٢، ص٤١٠؛ الحنبلي، عبد الحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ٣، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت، ص٩٧.

١١- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢.

١٢- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية الزاهرة (مخطوط)، ص١٥٧/ب.

١٣- الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦

١٤- النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص٦٥.

١٥- ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، جـ٢٨، ص٥٣

١٦- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، تحقيق عبد الله مخلص، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٤، ص١٩ - ٢٠

٢- خدمته في الدولة الإخشيدية في مصر ٣٥٠هـ/ ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م:

لا تساعدنا المعلومات المتوافرة عن ابن كلس كثيراً في معرفة تاريخ وصوله إلى مصر، لكن ابن خلكان وابن إياس يشيران إلى أنه قدم إليها عام ٣٣١هـ/ ٩٤٢-٩٤٣م[١٧]. وهذا التاريخ غير دقيق إذا ما قورن بتاريخ مولده عام ٣١٨هـ، إذ يكون عمره أنذاك(١٣) عاماً، وهو مستبعد، ولا يعقل لصبي بهذا العمر أن يكون تاجراً متميزاً في الرملة، ولكن هناك رواية للنويري تشعر أن ابن كلس كان موجوداً في مصر عام ٣٥٠هـ/٩٦١م، وربما وجد فيها قبل ذلك[١٨]. وهذا التاريخ منطقي ومعقول، لأن عمر ابن كلس كان أنذاك(٣٢) عاماً، وهو التاريخ الذي يعتمد في هذا المجال.

بدأ ابن كلس عمله في مصر زمن الدولة الإخشيدية تاجراً، ويؤكد ذلك النويري بقوله. «... فتاجر في متاع كان يحيل ثمنه على الضياع، فكان إذا أحيل على عمل بمال لا يخرج منه حتى يعلم مستخرجه ونفقته وارتفاعه»[١٩]. ويظهر أن زياراته المتعددة للقرى المصرية والشامية، للتعرف عليها والمتاجرة معها قد زادت من معرفته بتفاصيل أوضاعها الاقتصادية كافة، إذ «مهر في معرفة الضياع حتى كان إذا سئل عن أمر غلالها ومبلغ ارتفاعها وسائر أحوالها الظاهرة والباطنة أتى بذلك بالغرض»[٢٠]. وهكذا يبدو أن خبرة ابن كلس التي اكتسبها في الرملة وتوافر الأموال معه ووجود بعض اليهود المتميزين في المجال الاقتصادي ولا سيما الصيرفة والذين ارتبطوا برجال بلاط الدولة الإخشيدية قد أسعفت ابن كلس على البروز في مصر خلال تلك الفترة[٢١].

ونتيجة لما سبق، فإنَّ كافورًا الإخشيدي قد استعان بابن كلس في تشغيل مصالحه التجارية الخاصة، فوجد فيه الذكاء والخبرة الاقتصادية «ونجابته وشهامته وصيانته ونزاهته وحسن إدراكه ما نفق عليه»[٢٢]. ومما زاد من مكانة ابن كلس عند كافور الإخشيدي، أنه جلب له أموالاً كثيرة كان بحاجة ماسة إليها، كما شعر بأمانته وصدقه في

١٧- ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٢٨؛ ابن إياس، بدائع الزهور، جـ١-ق١، ص٧٩-٨١.

١٨- النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص١٦٥.

١٩- المصدر نفسه.

٢٠- المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٤.

٢١- ابن إياس، بدائع الزهور، جـ١-ق١، ص١٨٨-١٨٩.

٢٢- المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٤.

تعامله المالي. ونتيجة لمساعدات ابن كلس المالية لكافور الإخشيدي وإخلاصه له، فقد وكله بتولي أمور ديونه الخاصة في الشام ومصر[٢٣].

وقد اتسع نفوذ ابن كلس الاقتصادي زمن كافور الاخشيدي، حتى إن الأخير امر سائر الدواوين أن لا يمضي دينار ولا درهم إلا بتوقيع ابن كلس، فكان يشرف على جميع القضايا المالية المتعلقة بالدولة[٢٤].

ويبدو أنَّ كافورًا الإخشيدي كان يتمنى أن يعلن ابن كلس إسلامه ليسلمه زمام دولته، حتى إنه قال عنه «أي وزير بين جنبيه»[٢٥]، ولو كان مسلماً لصلح للوزارة[٢٦]، أي أن يهودية ابن كلس كانت حائلاً بينه وبين الوصول إلى منصب الوزارة. ولم يستطع ابن كلس الصمود أمام هذه الإغراءات والحوافز فأعلن إسلامه طلبا لهذا المنصب، لا بسبب اقتناعه بالدين، إذ «تاقت نفسه إلى الولاية»[٢٧]، و«طمع في الوزارة»[٢٨] هذا مع العلم بأنه كان قد عرض عليه الإسلام قبل ذلك لكنه رفض[٢٩]. وتلك الأمور لا تدع مجالاً للشك في أن دخوله الاسلام كان طمعاً في الحصول على منصب مرموق[٣٠].

واختلف في سنة إسلامه أهي سنة ٣٥٠هـ/٩٦١م، أم ٣٥٦هـ/٩٦٥م؟ والراجح التاريخ الأول، لأنَّ ابن الصيرفي والنويري وهما مصدران مهمان حجة في تلك الفترة، أكَّدا ذلك التاريخ، إذ دخل المسجد الجامع في القاهرة وصلّى فيه، حتى بلغ خبره كافورًا الإخشيدي فسره ذلك، ولما عاد ابن كلس إلى دار الإخشيدي خلع عليه الملابس الخاصة بكبار القوم[٣١]، «وركب إليه أهل الدولة يهنئونه، ولم يتأخر عن الحضور إليه

٢٣- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص١٩-٢٠.

٢٤- المقريزي، الخطط، ج٢، ص٢٩٤

٢٥- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢٠.

٢٦- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط)، ص١٥٧/ب؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦؛ النويري، نهاية الأرب، ج٢٨، ص١٦٥؛ العيني، السيف المهند، ص١٥٥؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٧، ص٢٨

٢٧- المقريزي، الخطط، ج٢، ص٢٩٤.

٢٨- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط) ج١٢، ص١٠٦/أ؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٦

٢٩- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية، (مخطوط)، ص١٥٧/ب

٣٠- Walter J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam, London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1968, P. 49-50

٣١- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢١؛ النويري، نهاية الأرب، ج٢٨، ص١٦٥

أحد». وعلى الرغم من عدم توليه الوزارة، فإنّه وصل إلى مكانة مرموقة عند الإخشيدي[٣٢].

وبعد إسلام ابن كلس لزم الصلاة ودراسة القرآن الكريم، حتى إنه وضع لنفسه معلمًا من أهل العلم، عارفاً بالقرآن والنحو، كان يبيت عنده، ويصلي به، ويقرأ عليه[٣٣]. فبرع في علوم القرآن والعربية، وطفق ينافس العلماء فيها.

تعثرت أمور ابن كلس بعد وفاة كافور الإخشيدي عام ٣٥٧هـ/٩٦٧م، إذ اضطربت الأوضاع السياسية والاقتصادية والعسكرية للدولة الإخشيدية، فقام الوزير جعفر بن الفرات بمصادرة أملاك جماعة من المصريين كان ابن كلس من بينهم[٣٤]، كما ضيق الخناق عليه، مما أدى الى هربه إلى المغرب في ذلك العام[٣٥]. وثمة أسباب وراء مضايقة الوزير ابن الفرات لابن كلس، منها أن الأول قد عرف أطماع ابن كلس السياسية، وأن دخوله في الإسلام لم يكن اقتناعاً به بل كان طمعاً في المنصب فضلاً عن العامل الشخصي الذي تمثل في حسده وغيرته منه ولنشاطه الاقتصادي ولقربه من كافور الإخشيدي، الذي أصبح يعتمد عليه دون غيره[٣٦].

٣- خدمته في الدولة الفاطمية في المغرب ٣٥٧هـ/٩٦٧م - ٣٦٣هـ/٩٧٣م،

مع هرب ابن كلس إلى المغرب فتحت أمامه فرص جديدة للظهور من جديد، وبخاصة أن الدولة الفاطمية قد بدأت تبلور نفسها، وكانت في طريقها إلى الظهور، فرغبت في الإفادة من خبرات ابن كلس الاقتصادية والسياسية. ولما وصل إلى المغرب تعاون مع جماعة من اليهود كانوا يخدمون المعز لدين الله الفاطمي[٣٧]. ويبدو أنَّ هؤلاء اليهود ساعدوا ابن

٣٢- المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٤.

٣٣- ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٢٨

٣٤- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية، ص١٥٧/ب؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ٤، ص١٥٨.

٣٥ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدوداري، الدرة المضية، ص٢٢٦؛ النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص١٦٥؛ ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، تاريخ ابن خلدون، م٤، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٩٧٩، ص٥٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ٣٦، ص٤٤٢.

٣٦- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدوداري، الدرة المضية، ص٢٢٦.

٣٧ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢ الدوداري، الدرة المضية، ص٢٢٦ ٢٢٧؛ ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط) جـ١٢، ص١٠٦/أ؛ المقريزي، الخطط، جـ٢ ص٢٩٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ١٦، ص٤٤٢.

كلس في الوصول إلى المعز نفسه، فأخذ يتقرب إليه، حتى ازدادت مكانته عنده، يقول الدوداري في ذلك «وقصد إلى يهود مع أبي تميم (المعز)، وهو من المتولين أمره فصارت له عندهم درجة، ونظروا منه إلى رجل فيه تدبير وفطنة وذكاء، فكان عندهم مقدماً»[٣٨]، وللنص دلالة واضحة على المرتبة المتقدمة التي وصل إليها ابن كلس في المغرب

وقد خدم ابن كلس المعز لدين الله الفاطمي في المغرب ست سنوات ٣٥٧-٣٦٣هـ/ ٩٦٧-٩٧٣م، وشهد أهل الذمة، بمن فيهم اليهود، تسامحاً في حكمه[٣٩]. ولا تساعدنا المعلومات المتوافرة عن ابن كلس في المغرب على معرفة النشاطات التي كان يقوم بها هناك، لكنه توجد إشارات إلى إسهامه المهم والمباشر في إرسال جيوش المعز بقيادة جوهر الصقلبي (الصقلي) إلى مصر للاستيلاء عليها، إذ يذكر ابن عبد الظاهر أن ابن كلس كان من «... أكبر الأسباب الموجبة لحركة عساكر المعز» إلى مصر، إذ قدم ابن كلس معلومات ذات بال للمعز عن اختلال حالة مصر وتشعب الجند، وأحوالها الاقتصادية، ساعدت الجيوش الفاطمية في السيطرة على مصر[٤٠] ونجد هذا الأمر بوضوح في رواية وردت عند الذهبي في كتابه «سير أعلام النبلاء» ذكر فيها أن ابن كلس «قد كشف للمعز أموراً، وحسن له تملك البلاد»[٤١].

ويبدو أن ابن كلس قد حصل على تلك المعلومات من مصادر مختلفة منها: معلوماته التي حصل عليها في أثناء وجوده في مصر، والمعلومات التي كان يجمعها من أعوانه اليهود الموجودين في مصر آنذاك، وعندما خرج المعز من المغرب إلى مصر عام ٣٦٣هـ/٩٧٣م كان ابن كلس من الأشخاص الذين رافقوه في رحلته[٤٢].

٣٨- الدوداري، الدرة المضية، ص٢٢٦-٢٢٧.

٣٩- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط) ص١٥٧/ب؛ الأنطاكي، يحيى بن سعيد بن يحيى، تاريخ الأنطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، لبنان، جروس برس، ١٩٩٠، ص٢٦٩؛ القرشي، إدريس عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار، السبع السادس، أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص٢٢٩. والباحث يتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الدكتور عمر عبد السلام تدمري على تفضله بتزويدي بالصفحات المتعلقة بابن كلس من الكتاب الأخير.

٤٠- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط) ص١٤٥/ب وانظر أيضاً
S D Goiten, A Mediterranean Society, Vol 1 Economic Foundation, Berkeley & Los Angeles, 1967 P 34, Fischel, Jews in the Economic and Political Life, PP. 51 - 52

٤١- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص٤٤٢.

٤٢- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدوداري، الدرة المضية، ص٢٢٧؛ ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط) ص١٥٧/ب؛ القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص٢٢٩؛ الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص٢٦٩

٤- ابن كلس في خدمة المعز في مصر ٣٦٣هـ/٩٧٣م - ٣٦٥هـ/٩٧٥م:

عندما وصل المعز لدين الله الفاطمي إلى مصر عمل على الحد من سلطة القائد جوهر الصقلبي الذي كان يتولى السلطة فيها، من خلال تكليفه العناصر المخلصة له التي كان لها أثر بارز في قيام الدولة الفاطمية بالقيام بأعباء الحكم، وكان من بينها يعقوب بن كلس، حيث قلد المعزُ في عام ٣٦٣هـ «الخراج وجميع وجوه الأموال، والحسبة والسواحل، والأعشار (الضريبة التي يدفعها التاجر المسلم) والجوالي (الضرائب التي تفرض على أهل الذمة - الجزية)، والأحباس، والمواريث، والشرطتين، وجميع ما يتعلق بذلك، وما يطرأ في مصر وسائر الأعمال أبا الفرج يعقوب بن يوسف بن كلس، وعسلوج بن الحسن». وأصبح ذلك التعيين رسمياً حيث كَتَبَ لهما سجلاً بذلك، قرىء على الناس في منبر أحمد بن طولون في القاهرة، وقد جلسا في يوم التعيين في دار الإمارة، لممارسة عملهما، وبخاصة ما يتعلق بالأمور المالية للدولة[٤٣]. ويتضح مما سبق أن الصلاحيات التي منحت لابن كلس وعسلوج كانت واسعة جداً وشاملة لقضايا اقتصادية واجتماعية ودينية تشابه الصلاحيات الممنوحة للوزراء في الفترات الإسلامية المختلفة[٤٤].

وقد اتصفت إدارة ابن كلس وعسلوج، في الشؤون المالية، بشكل عام، بالتشدد والتضييق على الناس، وأخذ الاموال منهم بغير حق، وربما يعود ذلك إلى تعرض الدولة الفاطمية لأزمات مالية خانقة، لا يمكن حلها إلا بتلك الطرق، فقد ازدادت الأموال التي كانت تحصل من الناس[٤٥]، حتى إنَّ المقريزي تعجب من كثرة الأموال التي جمعت في ظل إدارة ابن كلس وعسلوج بقوله. «وكد يعقوب وعسلوج أنفسهما في

٤٣- اس ميسر، تاج الدين محمد بن علي س يوسف س حلب راعب، المنتقى من أحبار مصر. تحقيق أيمن فؤاد السيد، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٨١، ص١٦٤؛ المقريزي، تقي الدين أحمد س علي، اتعاظ الحنفا بأحبار الأئمة الفاطميين الخلفا، جـ١، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الدينية، ١٩٦٧، ص١٤٤-١٤٥. وانظر أيضاً نصوص مماثلة: الدوداري، الدرة المضية، ص١٣١، ١٥٨-١٥٩، ١٦٥؛ المقريزي، تقي الدين أحمد، كتاب المقفى الكبير، جـ٣، تحقيق محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ص١١٠-١١١؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة، تحقيق مصطفى السقا وكامل المهندس، القاهرة، مطبوعات دار الكتب، ١٩٦٩، ص١٢٧.

٤٤- الدوداري، الدرة المضية، ص١٣١، ١٥٨-١٥٩؛ القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص٢٢٩-٢٣١؛ المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص١٤٤-١٤٥؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة، ص١٢٧.

٤٥- المصادر السابقة الواردة في الهامش المرقم(٤٤)

الاستخراج، فاستُخْرِج في يوم نيف وخمسون ألف دينار معزية، وفي يوم آخر من مال تنس ودمياط والأشمونين أكثر من مائتي ألف وعشرين ألف دينار، وهذا لم يسمع بمثله قط في بلد...»[٤٦].

وحاول ابن كلس وعسلوج إجراء اصلاحيات مالية إذ أصرًا على أن يكون التعامل المالي بالدينار المعزي، بدلاً من دينار الراضي[٤٧]. يقول ابن ميسر عن هذه السياسة الجديدة «ولما جلس يعقوب ابن كلس وعسلوج للاستخراج (سنة ٣٦٣هـ) امتنعا أن يأخذا إلا ديناراً معزياً، فاتضع الدينار الراضي وانحط إلى نحو ثلث دينار، ونقص صرفه أكثر من ربع دينار، فخسر الناس كثيراً من أموالهم»[٤٨]. ويلاحظ مما سبق أن إصلاح ابن كلس وعسلوج في المجال المالي قد نجح في تأمين الاستقرار للدينار المعزي وتوجيه ضربة إلى الدينار الراضي الذي فقد ثلث قيمته، وهذا أفاد الدولة، لكنه أضرّ بالعامة، فخسروا أموالهم نتيجة تلك السياسة. وكان لذلك الإصلاح أثره في توفير الأموال الضرورية للدولة الفاطمية في مصر، وإن تم تحصيلها بطرق قاسية وغير عادلة.

٥- يعقوب بن كلس في ظل خلافة العزيز بالله ٣٦٥هـ/٩٧٥م - ٣٨٠هـ/٩٩٠م:

بعد وفاة المعز لدين الله الفاطمي ٣٦٥هـ/٩٧٥م تولى الحكم من بعده العزيز بالله في ذلك العام، وقد حظي يعقوب بن كلس بمكانة مرموقة في عهده، فنال الوزارة، وغدا الرجل الأول للخليفة العزيز.

أ- توليه الوزارة:

كان لابن كلس أثر مهم في الحياة الاقتصادية والسياسية في خلافة المعز، لكنه لم يتقلد

٤٦- المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص١٤٦-١٤٧، وانظر أيضًا: ابن ميسر، المنتقى من أخبار مصر، ص١٦٤؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة، ص١٢٧-١٣٨.

٤٧- الدينار الراضي نسبة الى الخليفة العباسي الراضي ٣٢٤-٣٢٩هـ، كان متداولاً في مصر بين عامي ٣٢٥هـ-٣٥٨هـ وفي العام الأخير قام جوهر الصقلي بفتح دار للضرب وسك دينارا جديدا باسم الدينار المعزي، وثبت سعره بـ ٢٥ درهماً للراضي. عن ذلك انظر

أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية تفسير جديد، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية للنشر، ١٩٩٢، ص٨١-٨٢

Fischel, Jews in the Economic and Political Life, P. 53 - 56

٤٨- ابن ميسر، المنتقى من أخبار مصر، ص١٦٤. وانظر أيضاً

المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص١٤٦-١٤٧؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة، ص١٢٧

الوزارة رسمياً، وإن كان يقوم بمهامها، ويعلل الدكتور محمد حمدي المناوي ذلك بأن التنظيم الداخلي للدولة في المجالات كافة يبدأ بعد استقرارها، من هنا تبدأ الدولة بوضع الأسس السياسية والاقتصادية والإدارية الضرورية لها، وبذلك تظهر الوظائف والمناصب المختلفة فضلاً عن أنَّ الدولة الفاطمية انشغلت في أثناء حكم المعز بنشر مذهبها الشيعي، الذي يخالف المذهب العام للسكان، وهو السني، ونتيجة لذلك كان أمامها الوقت المناسب حتى تستقر أمور دولتها. وكان الخليفة الفاطمي هو الذي يتولى الإشراف العام على النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقد أناب عنه من يتولى تلك المهام، لكن المعز لم يولِّ وزيراً رسمياً. وفي خلافة ابنه العزيز استقرت أمور الدولة وتوطدت دعائمها، وامتد نفوذها إلى الشام والحجاز[٤٩].

وفيما يتعلّق بتعيين يعقوب بن كلس وزيراً في عهد العزيز بالله، هناك ثلاث نقاط يجب معالجتها لتغطية الموضوع بشكل مناسب، هي. أسباب تعيينه وزيراً، وتاريخ ذلك التعيين، وأهميته.

أما أسباب تعيين ابن كلس وزيراً زمن العزيز، فقد أشير سابقاً إلى أثره المتميز في تدعيم أركان الدولة الفاطمية في مصر، وبخاصة في المجال المالي إذ استطاع أن يوفر لها الأموال، بطرق شرعية وغير شرعية، في أوقات كانت تمر فيها الدولة بضائقة اقتصادية شديدة فضلاً عن حنكته السياسية والاقتصادية والعسكرية، ففي المجال السياسي كان المستشار الأول للعزيز، وهو الذي كان يكتب الكتب والرسائل له[٥٠]. وكذلك الأمر بالنسبة للناحية العسكرية، إذ كان العزيز يستشيره في شتى المسائل ويأخذ برأيه، فابن كلس هو الذي أشار على العزيز بإرسال جوهر الصقلبي لمحاربة المتمردين عليه في بلاد الشام أمثال الفتكين التركي وغيره[٥١] فضلاً عن أن الخليفتين الفاطميين المعز والعزيز وأولادهما قد قدروا جهود ابن كلس الكبيرة في خدمة الدولة الفاطمية، حتى إن الأمير تميم بن العزيز أنشد أمام والده قصيدة يهنئه بالعيد، ويذكر خروجه لقضاء الصلاة، وإقامة الخطبة، ورفع فيها من قدر ابن كلس، مما زاده قرباً من

٤٩- محمد حمدي المناوي، الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠، ص٣٥

٥٠- ابن سعيد المغربي، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة: القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلى المغرب، تحقيق حسين نصار، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص.

٥١- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٧-٢٠؛ الدواداري، الدرة المضية، ص١٧٨-١٨٠.

العزيز، جاء فيها:

لأنّـك بـالـمـلك الـعـزيـز مُـمَـتَّـعُ ... وأنَّ لــهُ يــعــقــوب فــيك وزيــرُ

أغــرُّ إذَا مَــا قَــابَــلَ الــخَــطْــبَ رأيُـهُ ... تَـيَـسَّـرَ صَـعْـبُ الخَطْبِ وَهُوَ عَسِيرُ[٥٢]

وربما كان لنفوذ اليهود في البلاط الفاطمي زمن المعز والعزيز أثر في ذلك التعيين، إذ إنّ أطباء القصر أمثال موسى بن العازار (نلطيال بن شفطيا) كانوا من اليهود[٥٣]

ويستخلص مما سبق أن تعيين ابن كلس في الوزارة كان مُسوَّغًا بإنجازاته السياسية والاقتصادية والعسكرية التي حققها في سبيل تدعيم أركان الدولة الفاطمية.

وأمّا ما يتعلق بتاريخ تعيين يعقوب بن كلس وزيراً، فقد اختلفت المصادر التي اعتمد عليها في الدراسة في تحديد التاريخ فبعضها يشير إلى أنه كان في عام ٣٦٥هـ/٩٧٥م[٥٤]، وبعضها الاخر يذكر أنه قد تم في عام ٣٦٨هـ/٩٧٨م[٥٥]. ولعل هذا الاختلاف ناتج عن ان تعيين ابن كلس في الوزارة جاء متدرجاً، ومرَّ بمراحل مختلفة، فالتاريخ الأول يشير إلى تعيينه في منصب يماثل منصب الوزير، من حيث الصلاحيات والوظائف، لكن دون أن يكون ذلك رسمياً، لانشغال الدولة الفاطمية في ذلك العام بوفاة المعز وتنصيب ابنه العزيز في منصب الخلافة والراجح أن التعيين الرسمي لابن كلس في منصب الوزارة كان في عام ٣٦٨هـ/٩٧٨م، حيث استقرت دولة العزيز بالله، وتوطد نفوذها في مصر وبلاد الشام[٥٦]، و هو مما يدعم وجهة النظر الثانية في تاريخ تعيين ابن

٥٢- ديوان الأمير تميم، القاهرة، منشورات دار الكتب المصرية، ص ١٤٢-١٤٣؛ القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص٢٢٩ ٢٣١

٥٣- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٣٢٦هـ، ص٢١٠ ٢١١ المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٢٨؛ سيد، الدولة الفاطمية، ص٩٠-٩١

Bernard Lewis, The Jews of Islam, Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 1984, p 97 - 98

٥٤ ابن القلانسي ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ الدواداري الدرة المضية، [ص٢٢٥ ٢٢٧ ابن الجوزي مرآة الزمان (مخطوط) جـ١٢، ص١٠٦ أ- ب؛ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ص٥٣؛ العيني، السيف المهند ص١٥٥ الذهبي سير أعلام النبلاء، جـ١٦، ص٤٤٢؛ تاريخ الإسلام، جـ٢٦، ص٦٦٩

٥٥- ابن ظافر، جمال الدين علي، أخبار الدول المنقطعة، تحقيق أندريه فريه، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية د.ت.، ص ٣٨ الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص ١٨٢، النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص٢٤٢

٥٦- المصادر السابقة الواردة في الهامش الرقم(٥٥).

كلس في الوزارة، يقول ابن الصيرفي: «وفي شهر رمضان سنة ٣٦٨هـ لقبه (العزيز) بالوزير، وأمر أن لا يخاطبه أحد ولا يكاتبه إلا به»[٥٧].

وثمة أهمية كبيرة لتعيين يعقوب بن كلس وزيراً في الدولة الفاطمية، إذ كان بذلك «أول من وزر للدولة الفاطمية في مصر»، فضلاً عن كونه يهودياً اعتنق الإسلام، إذ منحه ذلك اللقب صلاحيات واسعة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والإدارية، وهو بذلك من الوزراء القلائل الذين كانت لهم تلك الصلاحيات[٥٨].

ولم يستقرُ يعقوب بن كلس في منصبه الوزاري، فقد عزله الخليفة العزيز بن المعز من منصبه عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٤م لبضعة أشهر[٥٩]. وهذا الأمر مثير للتساؤل، فما الأسباب التي أدت إلى عزله؟ إن المتفحص في تصرفات ابن كلس وسلوكه يستخلص أن العزل قد جاء نتيجة عوامل متعددة، من أهمها أنَّ يعقوب بن كلس كان يبزُّ الخليفة نفسه في بعض المظاهر، ويتفوق عليه، ومن الأمثلة على ذلك أن الحمام الزاجل الذي اقتناه ابن كلس كان يسبق الحمام الذي اقتناه الخليفة العزيز، وقد وجد «أعداؤه سبيلاً إلى الطعن، فقالوا للعزيز: إنه قد اختار من كل صنف أجوده وأعلاه ولم يبق إلا أدناه» حسداً منهم لابن كلس وعندما بلغ ذلك الوزير كتب إلى الخليفة:

قُلْ لأميرِ المؤمنينَ الذي	لهُ العلا والنَّسبُ الثاقبُ
طائِرُكَ السَّابِقُ لكِنَّهُ	لمْ يأتِ إلاَّ ولَهُ حاجِبُ[٦٠]

ومما لا شك فيه أن وضع ابن كلس الاقتصادي والسياسي وما ناله من الغنى والنفوذ والسلطة جعل لمنافسيه مجالاً للطعن فيه عند الخليفة، كما أن تصرفاته التي

٥٧-ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٩٢.

٥٨- ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ص٢٩، ٣٠، ٣٨؛ الصنهاجي، أبو عبد الله محمد، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد البدوي، الجزائر، ١٩٨٤، ص٥٧؛ النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص٦٥؛ القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ٣، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية،١٩٨٧، ص ٥٥٣-٥٥٤؛ ابن سعيد المغربي، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، ص٣٥٣ ولمزيد من المعلومات عن أنواع الوزارة وصلاحياتها انظر: عبد المنعم ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، جـ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣، ص٧٨-٩٩.

٥٩- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢١؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢١؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٠٨-٢٠٩؛ الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص٢٠٢-٢٠٣؛ المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٦٢؛ الخطط، جـ٢، ص٢٩٥؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة، ص ١٢٨.

٦٠- ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ص٢٩-٣٠؛ ابن سعيد، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، ص٣١٩.

تخالف تعليمات الخليفة العزيز في بعض الأحيان، كما حدث سنة ٣٧٣هـ عندما كتب إلى أعوانه في دمشق أن لا يسلموا المدينة لأعوان العزيز[٦١]، وقتله للقائد التركي الفتكين الذي أعطاه العزيز الأمان على نفسه وماله في ذلك العام، قد جعلت ابن كلس يظهر أنه في بعض الأحيان يتمرد على سلطة الخليفة نفسه[٦٢]. وجلّ تلك العوامل جعلت الخليفة يعزله من منصبه.

وقد رافقت عملية اعتقال يعقوب بن كلس مصادرة أملاكه وأمواله الموجودة لديه، ونتج من جراء ذلك حدوث اضطرابات في أسواق القاهرة، حيث تعرضت للنهب، وادى ذلك فيما بعد إلى إغلاقها، كما نقلت دواوين الدولة الرسمية، التي كان مقرها منزل ابن كلس إلى دار العزيز[٦٣].

وثمة عوامل دفعت الخليفة إلى إطلاق سراح ابن كلس من السجن منها أنه كان شديد الاعتماد عليه في أمور دولته[٦٤]، فضلاً عن اضطراب أمور الدولة في أثناء اعتقاله. ويظهر أن أمور الدولة بشكل عام قد تأثرت سلباً جراء ذلك، فهذا ابن القلانسي يذكر أنه قد «أوقفت الأمور باعتزاله (ابن كلس) النظر فيها»، فأعاده العزيز إلى منصبه بعد شهرين من عزله[٦٥]، وقد بقي ابن كلس في منصبه حتى وفاته عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م.

وعندما أُطلق سراحه حُملَ على الخيل، ومُنح كتاباً يتولى بموجبه تدبير أمور الدولة، كما منح ١٥٠٠ من الغلمان له حرية التصرف ببيعهم أو عتقهم[٦٦]. ولم يقتصر موقف الخليفة العزيز على ما ذكر سابقاً، بل منحه صلاحيات أخرى، ففي تلك السنة ٣٧٣هـ، رسم

٦١- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص١٩؛ ابن الأثير، عز الدين بن الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، ج٩، بيروت، دار صادر، د.ت ص١٨

٦٢- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢١؛ الدوداري، الدرة المضية، ص١٨٩؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨ ص٦٦١.

٦٣- الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص٢٠٢-٢٠٣؛ الدوداري، الدرة المضيّة، ص٢٠٨-٢٠٩؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة ص١٢٨؛ المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج١، ص١٦٢.

٦٤- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص٤٤٣؛ فاروق عمر فوزي، يعقوب بن كلس اليهودي أول وزير للفاطميين في مصر، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، م٢، ع٤، ١٩٧٣، ص٩٧

٦٥- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢١. وانظر أيضاً ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨، ص٦٦١.

٦٦- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٣٣

له الخليفة أن يبدأ مكاتباته باسمه على عناوين الكتب والرسائل الصادرة عنه[٦٧]. وأصبح اسم يعقوب بن كلس يكتب على الطراز مع اسم الخليفة[٦٨]. ويُعَدّ ذلك تقليداً جديداً، يتمثل في تثبيت اسم الوزير مع اسم الخليفة على الطراز والمنسوجات التي كانت تنسج في دار الطراز الخاصة[٦٩].

ب - سياسته الداخلية:

استطاع يعقوب بن كلس خلال توليه الوزارة بين عامي ٣٦٨-٣٨٠هـ أنْ يحقق كثيراً من الإنجازات للدولة الفاطمية في مختلف المجالات الاقتصادية والعسكرية والأمنية والثقافية.

ففي المجال الاقتصادي، أشير سابقاً إلى جهود يعقوب بن كلس المالية بين عامي ٣٦٣هـ - ٣٦٥هـ، وبخاصة في مجال تأمين السيولة النقدية للدولة الفاطمية. وعندما تولى الوزارة عمل على تنظيم الإدارة المالية للدولة في مصر، من خلال تنظيم الدواوين، فجعل في كل ديوان مجموعة من الكتاب، وزود ديوان الأموال بعدد من الجهابذة، إذْ أقامَ هؤلاء الموظفون في قصر يعقوب بن كلس، ونظم مؤسسة الخزائن المالية التي عُدّت السمة الخاصة بالإدارة الداخلية للدولة الفاطمية، إذ أشرف على كل خزانة ناظر خاص[٧٠].

وأسهم ابن كلس في تعمير بعض المنشآت الدينية، إذ قام بزيادة بعض الأبنية في جامع أحمد بن طولون عام ٣٧٨هـ/٩٨٨م بأمر من الخليفة العزيز[٧١]. كما بدأ ببناء الجامع الذي يقع خارج باب الفتوح في القاهرة، وأكمل بعد وفاته، عام ٣٩٢هـ/١٠٠١م[٧٢].

٦٧ ابن طافر، أخبار الدول المنقطعة، ص٣٨ ٣٩؛ ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٣٢ المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٧.

٦٨- المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٦٢.

٦٩- المصدر نفسه، هامش المحقق

٧٠- Fischel, Jews in the Economic and Political Life, P. 57 - 58.

٧١- ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة، ص ١٠٥-١٠٦.

٧٢- المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ٢، ص٤٤-٤٥؛ ستانلي لينبول، سيرة القاهرة، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص١٣٢.

وفي المجال العسكري، فإن ابن كلس اهتم بالجيش المصري، وأدخل إصلاحات مهمة فيه، كان من أهمها، إدخال عناصر جديدة إليه من المماليك والأتراك والديالمة، والإخشيدية والصقالبة، لأنها قوية عسكرياً وموالية له[٧٣]، ومن ثم ضَمَّ الجيش الفاطمي جنسيات مختلفة، لكن كانت لها أهداف ومصالح مختلفة عن تلك الموجودة لدى الدولة[٧٤]. وفي المقابل تخلص من العناصر القديمة في الجيش المتمثلة بالعناصر المغربية التي حاولت الانقلاب عليه وقتله، لكنها أخفقت في ذلك[٧٥]. كما كون ابن كلس لنفسه فرقة خاصة من الجنود سميت بالوزيرية، قدر عددها بـ (٤,٠٠٠) غلام، ليضمن بذلك ولاء تلك الفرقة له[٧٦].

وكان يعقوب بن كلس يتولى الإشراف المباشر على شؤون الشرطة والقضاء، وإن كانت تشهد في بعض الأحيان تدخلاً من الخليفة الفاطمي العزيز نفسه، فمثلاً في إحدى القضايا المتعلقة بعمل الشرطة، قتل أحد التجار الغرباء في مدينة الفسطاط، فاتهم رجال الشرطة بمقتله، ولما وصل الخبر إلى العزيز بعث برقعة إلى ابن كلس عام ٣٧٧هـ/٩٨٧م. ذكر فيها فظاعة الأمر وتأثيره السلبي في الدولة الفاطمية، وعَدَّ تلك الحادثة عاراً لحق به. طالبًا منه تقصي الموضوع، ومما جاء فيها «وأنا أقسم على الوزير بحياتي ألا يتوانى عن هذا الأمر، وليسارع بالفراغ منه، ... والشرطة والولاية قد صارت إرثاً، فلينظر الوزير أن يتولى الشرطتين السفلى والعليا إنسانان يخافان الله عز وجل ويتقيانه. . والسلام على الوزير». وإزاء ذلك قام ابن كلس بعزل رئيس شرطته عن منصبه وعين آخر بدلاً منه[٧٧] ويتضح مما سبق أن الخليفة العزيز لم يكن يسمح بوقوع الظلم على الناس، ولو كان مصدره رجال دولته، كما تتضح ثقة الخليفة المطلقة، بوزيره يعقوب بن كلس، على الرغم من عظم الحادثة في نظره.

٧٣- الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص٢١٨؛ النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص١٦٦؛ المقريزي، المقفى الكبير، جـ٣، ص٤٣٦-٤٣٧؛ ابن أيبك الصفدي، صلاح الدين خليل، تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، القسم الثاني، تحقيق إحسان بنت سعيد خلوصي وزهير حميدان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢، ص١٢-٢٠؛ Yaacov Lev, The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt Der Islam, Band 58, 1981 P. 242 - 43.

٧٤- سيد، الدولة الفاطمية في مصر، ص ٢٨٠.

٧٥- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢٨؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٩، ص١٨.

٧٦- ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط) ص ١٥٧أ + ب؛ الدوداري، الدرة المضية، ص ١٤١؛ القلقشندي، صبح الأعشى، جـ٣، ص ٥٥٢-٥٥٣؛ المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٣.

٧٧- المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٦٥-٢٦٦.

وفي مجال القضاء، قام يعقوب بن كلس بسلسلة من الإجراءات التي من شأنها تحسين صورته، منها أنه استعان ببعض القضاة من خارج مصر، ليعملوا معه في مصر، فمثلاً استدعى أحمد بن القاسم بن أبي المنهال التونسي، قاضي تونس، فرد إليه أمر المظالم في مصر وأعمالها، فكتب له كتاباً رسمياً بذلك [٧٨]. وكان لابن كلس اجتهادات قضائية منها أن رجلاً تظلم إليه حيث قال له: إنّ علي بن سعيد، مسؤول الشرطة السفلى في مصر، الذي كان ينظر في الأحكام، قد نظر في أمره وحكم له في قضيته، لكن القاضي علي بن النعمان أنكر ذلك الحكم واعترض عليه. وإزاء ذلك كتب ابن كلس إلى القضاة والحكام: «من حكم بحكم من سائر المستحلفين، فليس للقاضي ولا غيره الاعتراض على القاضي فيما حكم فيه»[٧٩]. وكان ابن كلس يلجأ إلى التضييق على القضاة الذين يعارضونه أمثال القاضي علي بن النعمان، حيث حد من سلطته ونفوذه حتى أصبح «لا ينفذ حكماً» ولا يعدل شاهداً، ولا يقلد نائباً إلا بعد مطالعة الوزير بذلك[٨٠].

ونظم الوزير ابن كلس البريد بين مصر والولايات التابعة لها، ولا سيما بلاد الشام، وذلك بهدف متابعة أخبارها، واتخاذ الإجراءات المطلوبة بشأنها. وفي رواية وردت عند القلقشندي يذكر فيها أن الخليفة العزيز اشتهى أكل فاكهة تسمى القراصية البعلبكية، وتسمى في الشام الخوخ المجفف وفي مصر البرقوق المجفف. فكتب ابن كلس إلى واليه على الشام، يأمره بأن يجمع الحمام المصري الموجود في الشام، والذي يتولى نقل البريد من الشام إلى مصر، ويعلق في كل طائر حبات من تلك القراصية، ويرسله إلى مصر، ففعل والي الشام ذلك، فلم يمض النهار حتى حضرت تلك الحمائم بما علق عليها من القراصية، فجمعه الوزير يعقوب بن كلس، وأخذه إلى الخليفة العزيز، فاستغرب ذلك[٨١]. وإن دلت هذه الرواية على شيء، فإنما تدل على تنظيم أمور البريد بين مصر والشام بشكل دقيق ومنظم وسريع، وعلى اهتمام ابن كلس الكبير بشؤون الحمام، حيث أشير سابقاً إلى أنه اقتنى أفضله.

وفيما يتعلق بالشؤون الثقافية والفكرية في مصر زمن الخلافة الفاطمية، فقد ازدهرت

---

٧٨ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، رفع الإصر عن قضاة مصر، القسم الأول، تحقيق حامد عبد المجيد ومحمد المهدي أبو سنة، القاهرة، المطبعة الاميرية، ١٩٥٧، ص٩٨-٩٩.

٧٩- المصدر نفسه، ص٤٠.

٨٠- المصدر نفسه، ص٤٠٩.

٨١- القلقشندي، صبح الأعشى، ج٤، ص٤٣٦.

وتطورت بفضل تشجيع الخلفاء لمنافسة الخلافة العباسية في المجالات كافة ومن بينها الحياة الثقافية، فضلاً عن رغبة الخلافة الفاطمية في نشر مذهبها الشيعي في مصر، والتصدي لمذهب الجماعة الإسلامية السنية الذي كان منتشراً بين غالبية سكانها، ونتيجة لذلك فقد شجع خلفاء الدولة الفاطمية ووزراؤها الحياة الثقافية والفكرية في مصر[٨٢].

وقد كان ليعقوب بن كلس تأثير كبير في إنعاش الحياة الثقافية فيها، فهو علم من أعلام الثقافة في مصر الفاطمية ٣٦٥هـ/٩٧٥م - ٣٨٠هـ/٩٩٠م، تمكن من دراسة العلوم الدينية كالقرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والفقه، والعلوم الدنيوية كالأدب والنحو[٨٣]، وأجاد الشعر ونظمه، حيث نسبت إليه بعض الأشعار أشير إلى اثنين منها سابقاً، وألف مجموعة من الكتب الأدبية والطبية والفقهية، ومن أشهر هذه الكتب كتاب في الفقه عرف بأسماء مختلفة منها: «المختصر في الفقه» و«الرسالة الوزيرية» أو «مصنف الوزير»[٨٤]. وقد أورد ابن كلس فيه ما سمعه من العزيز وأبيه المعز وأجداده، واشتمل الكتاب على ذكر الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وبقية أبواب الفقه. وقد أفاد في كتابه هذا من كتاب القاضي النعمان بن محمد، المسمى «بدعائم الإسلام»، وزاد عليه معلومات جديدة لم ترد عند القاضي النعمان[٨٥]. ويبدو أن الخليفة الفاطمي قد تبنى رسمياً كتاب ابن كلس، حيث سمح له بأن يفتي منه في الجامع الأزهر بالقاهرة[٨٦]. ويظهر أن ابن كلس قد ساهم بشكل أو بآخر في اتخاذ المساجد زمن الخلافة الفاطمية منابر لنشر الدعوة الشيعية هناك، إذ كان يتولى بنفسه القيام بالإفتاء فيه بشكل منظم[٨٧]. كما كان يرتب جماعة من القضاة لتدريس الفقه الشيعي فيه، وأقام لهم ابن كلس مكاناً خاصاً يقيمون فيه، وأجرى عليهم الأرزاق[٨٨].

٨٢- المناوي، الوزارة والوزراء، ص١٠٣-١٠٤.

٨٣- ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٢٨؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ٤، ص١٥٨؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، جـ٢، ص٨٠٨-٨٠٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ١٦، ص٤٤٣؛ تاريخ الإسلام، جـ٦، ص٦٦٩-٦٧٠.

٨٤- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢٢؛ القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص٢٣٠-٢٤٣؛ المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٥-٢٩٦؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ٢٦، ص٦٦٩-٦٧٠.

٨٥- القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص٢٣٢.

٨٦- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢٢؛ القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ٢٣٠-٢٣٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٢٨.

٨٧- المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٦؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٧، ص٢٨.

٨٨- القلقشندي، صبح الأعشى، جـ٣، ص ٤١٤؛ المناوي، الوزراء والوزارة، ص ١٠٥-١٠٦.

ويشير ابن ظافر في كتابه «أخبار الدول المنقطعة» إلى أنه عندما وقع خلاف بين عضد الدولة البويهي في العراق، وبين الخليفة الفاطمي العزيز، فإن الأول جمع أشراف العراق، وسألهم عن نسب العزيز والفاطميين، فأنكروه، حتى إنهم رجعوا إلى مخطوط قديم متخصص في أصول أنساب الطالبين، فلم يجدوا فيه ذكرًا للجد الذي ينسب إليه الفاطميون. وعندما علم الخليفة العزيز بذلك اجتمع مع وزيره يعقوب بن كلس الذي وصف بأنه «كان خبيثًا داهية، فعملوا نسخة نسب متصل بمحمد بن إسماعيل (جد الفاطميين)، وأشاعوا الأمر، وانتصبوا للمناظرة»، وأرسلوا رسلهم للتبشير بذلك حتى يشيع عند الناس في بلاد الشام والعراق ومصر نسبهم المتصل ليردوا على ادعاءات عضد الدولة(٨٩). ومن هذه الرواية يتضح أنَّ أثر يعقوب بن كلس كان مميزًا في تثبيت نسب الدولة الفاطمية في العالم الإسلامي، إذ كان بمثابة داعية وإعلامي للدولة.

وقد اتخذ يعقوب بن كلس من داره مركزًا لتجمع العلماء والأدباء حيث كانوا ينسخون القرآن الكريم، وكتب الفقه، والأدب، والطب، والعلوم كافة، وبعد فراغهم من النسخ، تقابل وتضبط بالأصل، كما وجد في داره قراء يصلون في مسجد داره، فأقام فيها عدة مطابخ لنفسه وجلسائه وحاشيته(٩٠). ودأب ابن كلس على الإنفاق المالي على العلماء والأدباء في تلك المجالات رواتب شهرية، كان مقدار ما ينفق عليهم في الشهر الواحد مبلغ ألف دينار(٩١). ويعطينا القرشي في كتابه «عيون الأخبار» صورة دقيقة عن دوره العلمي بقوله: «رغب في تقديم أهل العلم والفضل، فقربهم منه، وأدنى محلهم على حسب ما في العلم والعقل، وأغنى فقيرهم، ووصل غنيهم، حيث عرف أهل الزمان فضله، وغمرهم نائله، ووسعهم حلمه، وقام لهم تدبيره، فجدد من العلوم ما دثر، وأنار منها ما استبهم، وفتح منها ما انغلق... فأعلامه منصوبة، وسبله مسلوكة»(٩٢).

وفي ظلّ تلك الظروف برز في فترة وزارة ابن كلس العلماء والأدباء في المجالات كافة، ففي الطب، ضَمَّ مجلس يعقوب بن كلس الطبيب المقدسي محمد بن أحمد بن سعيد التميمي

٨٩- ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ص ٣٤-٣٥.

٩٠- المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٩٦، ابن خلكان، وفيات الأعيان، حـ٧، ص٢٩-٣٠؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، حـ٢٦، ص ٦٦٩-٢٧٠.

٩١- الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص٢٠٢.

٩٢- القرشي، عيون الأخبار، السبع السادس، ص ٢٢٩.

الذي ألف له كتاباً في الطب اشتمل على عدة مجلدات سماه «مادة البقاء بإصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرره الأدباء»، وقد أخذ هذا الطبيب يناظر الأطباء في مصر، مما أثّرَ إيجابياً في إنعاش الثقافة الطبية هناك[٩٣]. كما استقطب مجلس ابن كلس عدداً من الشعراء الذين كانوا يمدحونه، ومن هؤلاء الشاعر محمد بن الحسين السهواجي (ت بعد ٣٩٩ هـ)[٩٤]، والشاعر أحمد بن محمد الأنطاكي المعروف بأبي الرقعمق الذي مدح ابن كلس بقوله:

لم يَدَعْ للعزيزِ في سَائرِ الأرْضِ — عَدُوًّا إلا وأخْمَدَ نَارهْ

كلَّ يوم له على نوبِ الدَّهرِ — وكرِّ الخطوبِ بالبذلِ غارهْ

....

لم يَدَعْ بالذَّكاءِ والذِّهْنِ شَيئاً — في ضَميرِ الغُيُوبِ إلاَّ أنَارهْ

لا ولا موضِعًا منَ الأرْضِ إلاَّ — كانَ بالرأيِ مُدْرِكًا أقْطَارهْ

زَادَهُ اللهُ بَسْطَةً وَكَفَاهُ — خَوفَهُ مِنْ زَمَانِهِ وحِذارهْ[٩٥]

ونظم الشاعر عبد المحسن بن محمد الصوري (ت ٤١٩هـ) قصيدة شعرية في مدح ابن كلس، ركز فيها على مميزاته التي تمثلت بالدهاء، وسعة الفكر، وجهوده في توطيد الحكم الفاطمي، ومما جاء في بعض أبياتها:

كيفَ استطعت جمعت العالمين على — قولٍ وما اجتمعوا إلاّ ليعقوب

ردُّ الكتائبَ فاستغنَتْ سياسته — عن نصرِ كلِّ مُحلى الوجهِ مكثوب

فرأيُهُ في ملوكِ الأرضِ رايتُهُ — وجيشُه فيهِمُ جيشُ التَّجاريب

هَلْ حَازَ طرفُك أطْرَافَ البلادِ فَمَا الْـ — مَحجوبُ عنكَ من الدُّنيا بمحجوبِ

٩٣- القفطي، أخبار العلماء، ص ١٠٥-١٠٦.

٩٤- المقريزي، المقفى الكبير، ج٥، ص٥٦٩.

٩٥- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ص ٣١٠-٣١١.

اذا أتـى الـرأيُ منسـوبـاً إلـيك أتـى ... في الـرَّوع يُغنـي من الـجُـرْدِ المَناسيبِ

وحـيثُ تَـرمـي بـه في الـنَّاسِ تـثبـتُـه ... ولـلضُّـراغِـمِ إثـبـاتُ الـمـخـالـيبِ[٩٦]

وكذلك فعل الشاعر المصري عبد الله بن محمد بن أبي الجدع عندما أصيبت يد يعقوب ابن كلس بعلة، حيث أشار في قصيدته إلى مزاياه وصفاته[٩٧].

وعلى الرغم من أن ابن كلس قد شجع العلماء والأدباء الذين يحطبون في حبال السياسة العامة للدولة الفاطمية، إلا أن من يخالفها كان يتعرض للمضايقة والتشديد والعقاب في بعض الأحيان، فهذا المنجم محمد بن عبد الله العتقي الأفريقي الذي نزل مصر، قد ألف كتاباً تاريخياً ذكر فيه أخبار الدولة الأموية والعباسية، ومحاسنهما وجميل أفعالهما، ولما قرأ ابن كلس ذلك الكتاب غَضِبَ غضباً شديداً فأبلغ الخليفة العزيز بذلك، وأمر ابن كلس العتقي بأن يلزم منزله، كما استولى على ضيعته[٩٨]. ولمّا استهزأ حمزة بن الحسين الشريف العلوي بدمشق بنسب خلفاء مصر الفاطميين على منبر جامع دمشق بعث ابن كلس من قبض عليه، وحبسه بالإسكندرية إلى أن مات فيها عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م[٩٩].

واعتماداً على ما سبق يمكن القول إنْ يعقوب بن كلس كان المؤرخ الرسمي للدولة، والمسؤول عن إعلامها. فهو الذي حاولَ وَضْعَ شجرة نسب للفاطميين، وهو الذي منع انتشار الثقافة التي تتعارض مع أفكار الدولة الفاطمية، وعاقب من تجرأ على الطعن بالفاطميين.

جـ - سياسته الخارجية

ارتكزت السياسة الخارجية للدولة الفاطمية خلال وزارة يعقوب بن كلس على بسط

٩٦- الصوري، عبد المحسن بن محمد بن عليون، ديوان الصوري، هـ١، تحقيق مكي السيد جاسم وشاكر هادي، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨٠، ص٥٦-٥٧. ونتقدم بجزيل الشكر والتقدير للدكتور عمر عبد السلام تدمري لإرشادنا إلى هذه القصيدة

٩٧- المقريزي، الخطط، هـ٢، ص٢٩٦.

٩٨- القفطي، أخبار العلماء، ص٢٨٥.

٩٩- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، هـ٤، ص١٥٧.

نفوذها في بلاد الشام بالدرجة الأولى، وعلاقاتها السياسية مع الروم، وعلاقاتها مع الحجاز.

ففيما يتعلق ببلاد الشام سعت الدولة الفاطمية في ضمها إلى مصر لكونها إقليماً مهمًا، تشكل مع مصر وحدة طبيعية واستراتيجية، فضلاً عن أن السيطرة العسكرية على بلاد الشام تستطيع تأمين حدود مصر الشرقية ضد منافسيها من العباسيين وأعدائهم الروم ومن خلالها يمكن تهديد العراق والجزيرة الفراتية من الشرق ومصر من الغرب فضلاً عن أهميتها كطريق رئيسي للحج، وبخاصة حجاج بلاد الشام[١٠٠].

وقد حاولت الدولة الفاطمية إحكام السيطرة على بلاد الشام بدعم من يعقوب بن كلس، لكن الأوضاع فيها كانت تتذبذب من مدّة إلى أخرى، فتارة تخضع للسيطرة الفاطمية، وتارة أخرى تعلن تمردها عليها. ومن أهم التمردات التي شغلت الدولة الفاطمية في مصر سيطرة الفتكين القائد التركي الذي خرج من بغداد للسيطرة على بلاد الشام عام ٣٦٤هـ/٩٧٤م، إذ نجح في إخضاع دمشق والأجزاء الجنوبية من بلاد الشام لحكمه، وقد رفض ذلك القائد فكرة الخضوع للحكم الفاطمي في مصر، وإزاء ذلك الوضع اقترح يعقوب بن كلس على الخليفة أن يرسل حملة عسكرية بقيادة جوهر الصقلبي لمحاربة الفتكين، فتم ذلك في عام ٣٦٥هـ، لكن تلك الحملة أخفقت في تحقيق أهدافها المتمثلة في القضاء على تمرد الفتكين [١٠١]. ونتيجة لذلك قدم ابن كلس نصيحة إلى الخليفة العزيز مفادها. «أرى أن تخرج أنت بنفسك وإلا هلكت العساكر. فأقبل يجمع الجموع ويستخدم الجند المعطلين من الإخشيدية وغيرهم، وأخرج الأموال، وأنفق في الجيوش»[١٠٢] وقد نجح الخليفة في تلك المهمة حيث استطاع هزيمة الفتكين وأخذه أسيراً الى القاهرة ٣٦٨هـ/٩٧٨م[١٠٣]. وقد أشير سابقاً إلى العفو عنه من قبل الدولة الفاطمية، ثم قتله على يد ابن كلس، وبذلك انتهت مشكلة الفتكين التركي.

١٠٠- موري، يعقوب بن كلس، ص١٠٠

١٠١- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢٣؛ النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ١٥٦-١٥٨؛ ابن أيبك الصفدي، تحفة ذوي الألباب، ق١، ص٢٨٢-٢٨٥.

Lev, The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis, p. 242-243; M. Canard, Ibn Killis, in Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden - London, E.J. Brill and Luzac & Co. 1971, Vol. 3, p. 841.

١٠٢- الدوداري، الدرة المضية، ص ١٧٨-١٧٩.

١٠٣- النويري، نهاية الأرب، جـ٢٨، ص١٥٦-١٥٨؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ٤، ص١٣٣.

وواجهت الدولة الفاطمية تمرداً آخر عليها قاده أحد الزعماء المحليين ويدعى أبا تغلب ابن حمدان عامل الخراج في دمشق، الذي رفض الدخول في طاعة العزيز، وأراد الاستيلاء على دمشق عام ٣٦٧هـ/٩٧٧م، ولما علم ابن كلس بذلك كتب إلى واليه في الشام ويدعى قساماً أن يحاربه، كما أرسل حملة عسكرية أخرى من مصر لمساعدته، قادها الفضل بن الفضل، وكان أصله يهودياً، ويبدو أن تلك الجهود لم تنجح في إخضاع ذلك التمرد[١٠٤]. فأرسل ابن كلس حملة عسكرية ثانية قادها الفتكين التركي، نجحت في السيطرة على دمشق وإعادتها إلى الهيمنة الفاطمية وذلك في عام ٣٧٢هـ/٩٨٢م[١٠٥].

كما طمع القائد بكجور والي حمص في أن تمنحه الدولة الفاطمية في مصر حكم دمشق، لكن يعقوب بن كلس رفض ذلك، وطلب من والي دمشق أن لا يسلمها لبكجور، أما الخليفة العزيز فقد ارتأى أن يتولى بكجور أمور دمشق، خلافاً لرأي ابن كلس، وعينه فيها عام ٣٧٢هـ/٩٨٢م. ولما علم بكجور بموقف ابن كلس المُعادي له ضَيَّقَ الخناق على عمال ابن كلس في الشام، فقتل ابن أبي العود اليهودي، وكان نائباً له في عمله وضياعه، وعيناً من عيونه في بلاد الشام. وقد أثار هذا العمل ابن كلس فدبر في عام ٣٧٧هـ/٩٨٨م مؤامرة لقتله، باءت بالإخفاق، كما جهز حملة عسكرية كبيرة، بقيادة منير الخادم عام ٣٧٨هـ/٩٨٨م، استطاعت تلك الحملة إنزال الهزيمة بجيوش بكجور، فتنازل عن حكم دمشق للدولة الفاطمية[١٠٦]. وبعد ثلاث سنوات من ذلك انتهى خطر بكجور نهائياً، عندما أوقع ابن كلس بينه وبين أبي المعالي سعد الدولة صاحب حلب، إذ تمكن الأخير من القضاء عليه عام ٣٨١هـ/٩٩١م بعد وفاة ابن كلس[١٠٧].

ويبدو جليًّا مما سبق أثر يعقوب بن كلس البارز في بلاد الشام، كما يلاحظ تحيزه لأبناء جلدته من اليهود إذ وضعهم في المناصب الحساسة في مصر وبلاد الشام ولاسيما الوظائف العسكرية والاقتصادية منها، وقد أشير سابقاً إلى بعض الأسماء اليهودية التي

١٠٤- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢٢؛ الدوداري، الدرة المضية، ص١٩١؛ المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج١، ص٢٥٦-٢٥٩

Canard, Ibn Killis, p. 841, Lev, The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis, p. 243-244.

١٠٥- الدوداري، الدرة المضية، ص٢٠٤-٢٠٧.

١٠٦- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٢٨-٣١؛ الدوداري، الدرة المضية، ص٢٠٨-٢٠٩؛ ٢١١-٢١٢، ٢٢١-٢٢٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١٨، ٥٨.

. Lev, the Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis, p. 244

١٠٧- الدوداري، الدرة المضية، ص ٢٣٠

Lev, the Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis, p. 244.

تقلدت تلك المناصب أمثال الفضل بن الفضل، وابن أبي العود اليهودي، فضلاً عن منشا ابن إبراهيم القائد العسكري ليعقوب بن كلس في بلاد الشام[١٠٨]. وقد أثارت سياسة ابن كلس التي اتبعها في تعيين اليهود في المناصب المعارضة والنقد لها من قبل العامة، فهجاه الشاعر الحسن بن بشر الدمشقي بقوله:

تنصَّرْ، فالتنصُّرُ دينُ حقٍّ ... عليه زمانُنا هذا يدُلُّ

وقلْ بثلاثةٍ عَزّوا وجلّوا ... وعطِّلْ ما سواهم فهوَ عُطْلُ

فيعقوبُ الوزيرُ أبٌ، وهذا ... العزيزُ ابنٌ، وروحُ القُدس فَضْلُ[١٠٩].

وفي فلسطين ثار أحد كبار زعماء العرب هناك، وهو المفرج بن دغفل بن الجراح الذي استولى على الرملة والمناطق المجاورة لها، وأعلن خلع طاعته للدولة الفاطمية عام ٣٧١هـ/٩٨١م وإزاء هذا الموقف جهز يعقوب بن كلس حملة عسكرية بقيادة صهره رشيق العزيزي، استطاع فيها طرده من الشام، فالتجأ المفرج إلى امبراطور الروم، لكنه سرعان ما عاد إلى الشام، والتمس الأمان من الخليفة العزيز، فعفا عنه[١١٠]. وكانت نصيحة يعقوب بن كلس، وهو على فراش الموت، للخليفة العزيز أن «لا تبق على المفرج بن دغفل بن الجراح متى أمكنك منه فرصة»[١١١] وقد عانت الدولة الفاطمية، بعد وفاة ابن كلس، من كثرة عصيان آل الجراح، وتمردهم، وهذا الأمر يثبت صحة وجهة نظر ابن كلس ونصيحته للخليفة العزيز[١١٢].

ونظراً لأهمية الحجاز الدينية للعالم الإسلامي حرصت الخلافة الفاطمية على السيطرة عليها، إذ كان يخطب في مكة والمدينة للخليفة الفاطمي العزيز في أثناء وزارة ابن كلس ٣٦٥هـ - ٣٨٠هـ. لكنه في السنة التي توفي فيها الأخير أعلنت عصيانها على الدولة الفاطمية، وتبعيتها للخلافة العباسية في بغداد، وتمت إعادتها مرة أخرى إلى السيطرة الفاطمية بعد هذا التاريخ[١١٣].

١٠٨- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٢٥، ٢٩-٣٠،٣٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٩، ص١١٧- ١١٨ المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٩٨.

١٠٩- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٩، ص ١١٧-١١٨؛ المقريزي، اتعاظ الحنفا، جـ١، ص٢٩٨.

١١٠- المناوي، الوزارة والوزراء، ص١٩٤.

Canard, Ibn Killis, p. 841.

١١١- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص٢٢؛ ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط) جـ١٢، ص١٠٦/ب؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ١٤، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٣٤٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ١٦، ص٤٤٢.

١١٢- المناوي، الوزارة والوزراء، ص١٩٥.

١١٣- المصدر نفسه، ص٢١٠-٢١١.

أما علاقة الدولة الفاطمية بالروم فقد اتصفت خلال وزارة ابن كلس بالمسالمة، وعدم الدخول معهم في حروب، وقد أسفرت تلك السياسة عن توقيع صلح معهم عام ٣٧٧هـ/٩٨٧م، من أبرز بنوده توقف الحرب بين الطرفين مدة سبع سنوات، وإطلاق أسرى الطرفين، والدعاء للخليفة الفاطمي في جامع القسطنطينية[١١٤]. ويبدو أن الخليفة العزيز قد سار على النصيحة التي أبداها له ابن كلس بشأن علاقاته مع الروم، والتي تمثلت في «سالم الروم ما سالموك»[١١٥].

٦- وفاتـه:

في عام ٣٨٠هـ/٩٩٠م اعتلّ يعقوب بن كلس بعلّة الوفاة، فزاره الخليفة، فغم أمره فقال له: «وددت أنك تباع فأبتاعك بملكي أو تفدى فأفديك بولدي»[١١٦]. ولما توفي في ذلك العام حضر العزيز جنازته، وصلى عليه، وألحده بيده، كما دفنه في قبة في داره بناها العزيز لنفسه، وحزن عليه العزيز حزناً شديداً، وأغلقت الدواوين، وعطلت المصالح من بعده أياماً، حتى إن العزيز لم يستوزر بعده أحداً، بل ضمن أمواله لجماعة من المستخدمين[١١٧].

وكان إقطاع يعقوب بن كلس من العزيز في كل سنة مئة ألف دينار، ووجد له من الجوهر من تركته ما قيمته أربع مئة ألف دينار، ومن الذهب العين خمسة مائة ألف دينار، ومن المصوغات والأواني والمركوب والملبوس ما قيمته مثلها، وبلغ عدد مماليكه وغلمانه أربعة آلاف غلام، وثمانمائة محظيّة خارجاً عن جواري الخدمة ومما ساعد على تملكه الكثير من الأموال والأملاك خبرته الاقتصادية واستغلاله لمنصبه السياسي في تحقيق أهدافه الخاصة[١١٨]

١١٤- المصدر نفسه، ص ٢١٥-٢١٦

١١٥- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص ٢٢؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط)، جـ١٢، ص ١٠٦/ب

١١٦- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة ص٢٢، ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٣٢؛ ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ص٣٩-٤٠؛ الروذراوري، محمد بن الحسين، ذيل كتاب تجارب الأمم، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ص١٨٥.

١١٧- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص٣٢؛ ابن عبد الظاهر، الروضة البهية (مخطوط) ص١٥٨/أ؛ ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ص٣٩-٤٠؛ الروذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم، ص ١٨٥؛ ابن الجوزي، مرآة الزمان (مخطوط) جـ١٢، ص١٠٦/ب.

١١٨- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص ٢٢؛ الدواداري، الدرة المضية، ص٢٢٥-٢٢٦؛ التنوخي، المحسن بن علي، كتاب الفرج بعد الشدة، جـ٣، تحقيق عبود الشالجي، بيروت، دار صادر، د.ت، ص١٠٦.

الخاتمة:

أدى يعقوب بن كلس مهمات ذات شأن للخلافة الفاطمية بين عامي ٣٥٧هـ/٩٦٧م - ٣٨٠هـ/٩٩٠م، ففي عهد المعز لدين الله الفاطمي، شجع جيوشه على الاستيلاء على مصر، بعد أن قدم معلومات مفيدة عن مصر سهلت عملية السيطرة عليها. وفي الفترة الأولى المبكرة لتلك الدولة، وَفَّرَ لها يعقوب بن كلس السيولة المالية، وكانت بأمس الحاجة إليها، من خلال التشديد في تحصيل الضرائب، ومضاعفتها من طرق شرعية وغير شرعية، وإجراء إصلاحات مالية، كان لها الأثر الأكبر في دعم جهود الدولة الفتية.

وفي عهد الخليفة العزيز، ازدادت مكانة يعقوب بن كلس لدى الخليفة، ونتيجة لتوافر المواصفات الإيجابية من الخبرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، فقد عين وزيراً للعزيز، فأصبح الرجل الأول في الدولة بعد الخليفة، والأداة التنفيذية فيها. استطاع ابن كلس خلال وزارته أن يحقق الكثير من الإنجازات للدولة، إذ نظم إدارتها المالية، وساهم في إنشاء بعض العمائر الدينية، وأدخل إصلاحات متعددة على الجيش من بينها إدخال عناصر جديدة فيه أوكلت لها مهام جديدة، كما تخلص من العناصر القديمة التي كانت تشكل عبئاً على الجيش. وتولى ابن كلس بنفسه الإشراف على الشؤون المالية والشرطة والقضاء، إذ عمل على تحسين أدائها، فمثلاً في المجال الأخير أفاد من طاقات قضائية مؤهلة استعان ببعضها من الدول المجاورة. ولعل أهم إنجازاته كانت في المجال الثقافي، فقد كان ابن كلس عالماً وأديباً، ألف في مجالات مختلفة، من أهمها المجال الفقهي إذ ألف كتاباً تناول الفقه الفاطمي كان يعد من الكتب الرئيسة المعتمدة في ذلك المجال. ويعد ابن كلس مؤرخ الدولة والمدافع عن سمعتها، والمراقب للحركة الثقافية فيها، فشجع العلماء والأدباء الذين تبنَوا سياسة هذه الدولة، وأغدق عليهم الأموال.

تلك الإنجازات، كانت إيجابية بالنسبة للدولة الفاطمية، لكن بعض ممارساته كانت تتعارض مع مصالح العامة، فلذلك عُدَّتْ سلبية بالنسبة لهم، من ذلك التشديد على الناس في أخذ الضرائب بطرق شرعية أو غير شرعية، وتضررهم اقتصادياً بسبب إصلاحاته المالية لأنها بالدرجة الأولى تخدم الدولة وليس العامة. ولم يتوانَ ابن كلس في معاقبة المعارضين للدولة من خلال اتخاذ الإجراءات المختلفة معهم كالعزل أو السجن، وتدبير المؤامرات ضدهم، أو قتلهم إن لزم الأمر. وتحيز ابن كلس لأبناء جلدته اليهود، فعين بعضهم في مناصب اقتصادية وعسكرية أثارت نقمة العامة عليهم.

ويمكن القول بإيجاز: إنَّ أعمال ابن كلس وإنجازاته كانت تستهدف خدمة الدولة دون الاهتمام بمصالح العامة.

مُقَابَسَةُ
فِي عِلْمِ أُصُولِ النَّحْوِ

د. علي توفيق الحمد*

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث مسائلَ خاصَّةً بهذا العلم؛ فهو يبدأ بعرض المعنى اللغويِّ الاصطلاحيِّ لعلم أصول النَّحو.

ثم يعرض قضية مهمَّةً، وهي صلة علم أصول النَّحو بعلم النَّحو نفسه، وما يقدّمه هذا العلم للنَّحو والنَّحويين؛ ثم أشار إلى علاقته بعلم أصول الفقه خاصة.

ويعرض بعد ذلك مسائلَ قصيرةً ضرورية، لا بدَّ من معرفتها؛ وهي: موضوع هذا العلم، ومجالاته ومسائله، ثم غايته وفوائده، ويحاول تعرّف ذلك من خلال العودة إلى الكتب التي تخصصت به، وعرض موضوعاتها.

ويختتم البحث بمسألة - لعلَّها أهم مسائله - وهي معرفةُ العلماءِ العربِ أصولَهُ، وتاريخَ التأليفِ فيه. ويرى البحث أنَّ سيبويه عرف هذا العلم وقواعده وأصوله، واستعملها على المستوى التطبيقيِّ في تأليف كتابه.

أمَّا على مستوى التنظير: فلعلَّ أوّل من ألّف في مسائل هذا العلم هو العلاّمة ابن جنّي في سفره القيّم (الخصائص)؛ وتوالى التأليف فيه بعد ذلك اعتمادًا على (الخصائص) وإفادةً منه.

(*) أستاذ مشارك – قسم اللغة العربية – كلية الآداب – جامعة اليرموك – إربد – الأردن.

البحث:

(الأصول) كلمة تعيد من يسمعها إلى الوراء كثيراً، تعيده إلى البدايات الأولى، هذه هي الظلال الدّلالية الّتي تحملها.

ولو بحثنا عن معناها اللغوي القريب (الأوَّل) الذي حفظته المعاجم اللغوية لوجدنا في (لسان العرب) و(القاموس المحيط) - مثلاً -: «أصل كلّ شيء: أسفله، وجمعه (أصول)»[1]، أقول: وأسفل الشيء بداياته وأساسه الذي يتفرَّع منه.

أمَّا (المعجم الوسيط) فجاء فيه: «أصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه، ومنشؤه الذي ينبت منه»[2]. وأرى أنَّ المعنى الذي سجلّه (المعجم الوسيط) لهذه الكلمة قد توسّع، فأضاف إليه شيئاًمن المعاني الاصطلاحية لها، ولعلّ ذلك يعود إلى كثرة شيوع هذا المصطلح، حتى أصبحت معظم معانيه الاصطلاحية مفهومةً قريبةً من أفهام النّاس ومعارفهم.

وأضاف (المعجم الوسيط) قوله: «الأصول - أصول العلوم -: قواعدها التي تبنى عليها الأحكام»[3]، وهذه دلالة اصطلاحية محضة. وجاء في كتاب (التعريفات) للشريف الجرجاني ما نَصُّه: «الأصل: هو ما يبتنى عليه غيره، و(الأصول): جمع (أصل). وهو في اللغة عبارة عمَّا يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره.

وفي الشرع: عبارة عمَّا يُبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره، والأصل - أيضاً - ما يثبت حكمه بنفسه، ويُبنى عليه غيره»[4].

وقريب من ذلك ما جاء في (كشّاف اصطلاحات الفنون): فَـ «الأصل: هو ما يُبنى عليه غيره، هذا في اللغة: أمَّا عند الفقهاء والأصوليين فيطلق (الأصل) على معان»[5]، وعدّد المعاني الخمسة الأولى التي سنذكرها لاحقاً: وهي في جملتها معانٍ اصطلاحيةٌ: دلّ عليها مصطلح (الأصل) في استخداماته المختلفة في كتب النّحو وأصوله، وكتب الفقه وأصوله - على الأقل -، وهي:

١- الأصل بمعنى الدليل.

---

(١) لسان العرب والقاموس المحيط (أصل).

(٢) المعجم الوسيط (أصل).

(٣) نفسه (أصل).

(٤) التعريفات ٢٢.

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٢٢ - ١٢٣.

٢- الأصل بمعنى الراجح الغالب، والأكثر والأَوْلى.

٣- الأصل بمعنى القاعدة الكُلِّيَّة.

٤- الأصل بمعنى الصُّورة المقيس عليها، وهو المقابل للفرع في القياس.

٥- الأصل بمعنى المستصحب في باب (استصحاب الحال)[٦].

٦- والأصل قد يعني الحرف الأصليَّ في مبنى الكلمة المقابل للزائد.

٧- والأصل - أيضاً - قد يعني الحرف الأصليَّ الباقي على حاله، المقابل للحرف المبدل أو المقلوب[٧].

ومصطلح (الأصل) أو (الأصول) قد يطلقه أحياناً بعضُ العلماء في كتبهم صراحة - بلفظه - ويعنون به أحد تلك المعاني والدلالات الاصطلاحية السَّابقة، وربما لا يطلقه بعضهم صراحة، بل يطلق ما يدلُّ عليه أو مرادفه، أو أحد الأصول، كأنْ يقول: وقياس ذلك، أو: وذلك هو القياس، أو: بالإجماع، أو: وسمع عن العرب، أو: وبه جاء السَّماع، أو: وهذا مسموع.... ونحو ذلك.

وقد يكتفي بعضهم الآخر باستعماله في كتابه تطبيقاً؛ كأن يطلق - مثلاً - قاعدة أصولية عامَّة؛ فيقول: «لا اجتهاد مع النَّصِّ»[٨]، أو: «وشرط الكلام الفائدة»[٩]، أو: «إذا قام الدَّليل لم يلزم النَّظير»[١٠]، أو: «الدَّليل إذا تطرَّق إليه الاحتمالُ بطل به الاستدلالُ»[١١]، وغير ذلك كثير جدًّا؛ فهذه العبارات من أصولهم التي استدلّوا بها على أحكام فرعيةٍ، واتخذوها أدلّة كُلِّيَّةً عامَّة في عملية استنباط قواعد علمهم.

أمَّا تعريف «علم الأصول» لعلم ما؛ فهو: (علم بقواعدَ يُتوسَّلُ بها إلى استنباط أحكام فرعية في مجال ذلك العلم)؛ وقد ارتضى البحث هذا التعريف استناداً إلى ما جاء عن العلماء؛ فعلماء أصول الفقه - مثلاً - عَرَّفوا علم أصول الفقه بقولهم: «هو علم بقواعد يتوسَّل بها إلى استنباط الأحكام الشَّرعية من الأدلة»[١٢].

---

(٦) نظرات في أصول الفقه ٢٧، ومباحث في أصول الفقه الإسلامي ٣٦-٣٧.

(٧) المعنيان ٦، ٧ شائعان في كتب اللغة والصرف خاصة.

(٨) الأصول ٤٥.

(٩) الأصول في النحو ١/٩٥ (بعبارة مختلفة)، وأوضح المسالك ١/١٢.

(١٠) الخصائص ١/٢٠٣.

(١١) الإنصاف في مسائل الخلاف (م١٠٤)

(١٢) أصول الفقه/ محمد الخضري ١٤، وعلم أصول الفقه ١٢.

وعلَّق الشيخ محمد الخضري على كلمة (قواعد) بقوله: «والقواعد جمع (قاعدة)، والقاعدة هي قضية كلية، أو حكم ينطبق على جزئيات المسألة عند تعرُّف أحكام تلك المسألة»[13].

ولم يختلف التَّعريف الذي أورده الإمام محمد أبو زهرة عن جوهر التَّعريف السَّابق، فقال «هو مجموعة القواعد التي تبيِّن للفقيه طريق استخراج الأحكام من الأدلة الشَّرعية»[14]؛ فالاختلاف بين الحدَّين في الألفاظ فقط.

فتعريف هذا العلم يقوم على عناصر ثلاثة: هي القواعد، واستنباط الأحكام، والأدلَّة.

وجاء مثل ذلك في تعريف علم أصول الحديث أيضاً: فقد ورد عن عزّ الدّين بن جماعة قوله إنَّ «علم [أصول] الحديث علم بقوانين يعرف بها أحوال السَّند والمتن»[15]: وجاء له تعريف آخر بلفظ آخر، وإن كان لا يختلف عن جوهر التَّعريف السَّابق، وهو

«علم أصول الحديث (أو علم أصول رواية الحديث) أي: ما اصطلح واتَّفق عليه المحدِّثون من قواعدَ وأصولٍ لمعرفة حال الرُّواةِ والمتن»[16].

وعندي أنَّ جوهر هذين التعريفين يقوم على ثلاثة عناصر - أيضاً - ،وهي مجموعة القواعد أو القوانين، وطريق الملاحظة والاستقصاء ثم الاستنباط، ومعرفة حال السُّند، (الرواة) والمتن.

وإذا عدنا إلى علم أصول النَّحو - وهو موضوعنا - وبحثنا عن تعريفه: وجدناه كما يأتي «أصول النحو علم يُبحث فيه عن أدلَّةِ النَّحوِ الإجماليَّةِ، من حيث هي أدلَّته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدلّ»[17].

وحدَّ الأنباري - أيضاً - هذا العلم في مقدمة كتابه (لُمع الأدلَّة) بقوله. «أصول النَّحو هي أدلَّة النَّحو التي تفرَّعت منها فروعه وفصوله، كما أنَّ أصول الفقه أدلَّة الفقه التي تنوَّعت عنها جملته وتفصيله، وفائدته التعويل في إثبات الحكم على الحجة والدليل»[18]

(١٣) أصول الفقه/ الخضري ١٤.
(١٤) أصول الفقه/ أبو زهرة ٣.
(١٥) قواعد أصول الحديث ٧.
(١٦) أصول الحديث النبوي/ علومه ومقاييسه ٥.
(١٧) الاقتراح - ط فجّال - ١٢٥.
(١٨) لمع الأدلة ٨٠.

فعلم أصول النَّحو. هو علم – بقواعد – لأدلّة النَّحو....؛ لأنَّ كل علم لا بدَّ له من قواعدَ أو قوانينَ ومقاييسَ تضبطه.

ولا نكاد نجد فرقاً يذكر بين تعريف السّيوطي – وهو الأول – لعلم أصول النَّحو وتعريف الأنباري، فهذا العلم عندهما كليهما يتضمّن.

أدلّة النَّحو الإجماليَّة، التي وصفها الأنباري بأنها (أدلّة النحو) أو قواعده الكليَّة، التي تفرَّعت منها فروعه وفصوله: فهي إجمالية؛ وكلاهما فيه **استدلال بهذه الأدلّة؛ لاستنباط قواعد** العلم (النَّحو) وأحكامه.

وعلى ذلك نرى أنَّ محاور علم أصول النحو تتفق ومحاور علمي أصول الفقه والحديث أيضاً، والفرق بين أحدها والآخر هو في موضوع العلم الذي يؤصَّل له كلٌّ منها.

وأقول: إنَّ استخدام النَّحويين للقواعد والأصول العامَّة التي يستدلّون بها على ما يستنبطون من أحكام لغوية فرعية مختلفة؛ هذا الاستخدام هو الجانب التطبيقيُّ الاستعماليُّ والعمليُّ لهذه القواعد، واتخاذها ضوابط لعملياتهم العقلية، وأدلّة – أيضاً – على ما يفرِّعون من أحكام. ولذا؛ فإنَّ ما جاء من أصول في كتاب سيبويه – مثلاً – هو استخدام وتوظيف وتطبيق لتلك الأصول؛ بينما يختلف صنيع ابن جنّي أو الأنباري – مثلاً – حينما تناولا هذه الأصول بالحدّ والتقسيم والعرض والتمثيل؛ فعملهما تنظير لهذه الأصول، ويمكن تسميته بأنه (علم لأصول النَّحو)؛ لأنه تخصّص في عرض تلك الأصول أصلاً أصلاً؛ لدراستها تفصيلاً، ولم يفعلا كما فعل سيبويه الذي كان لا يذكر تلك الأصول إلاّ على وجه الاستدلال بها على قواعده وأحكامه النَّحوية التي استنبطها من لغة العرب، تلك القواعد والأحكام التي أصبحت – فيما بعد – معايير للغة العرب: ولم يتناول تلك الأصول بالحدّ أو التعريف أو التنظير.

فالفرق واضح بين العملين في الغرض والغاية، وفي التناول، والعرض والدرس.

أمّا عن العلاقة بين علم أصول النَّحو وعلم النَّحو؛ فيمكن أن نتحسّسها إذا ما أنعمنا النظر في تعريف كلٍّ منهما؛ فالنَّحو: (علم بقواعد ومقاييس – أحكام – مستنبطة من كلام العرب الفصحاء)، وقريب من هذا الحدّ كان ابن السَّرّاج قد عرَّف النَّحو بأنَّه «علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب»[١٩].

(١٩) الأصول في النحو ١/٣٥، والأصول ٦٠، ٦٥.

فقولهم في النحو: إنه (علم) أي صناعة[٢٠]، وماهيّة العلم (أو هذه الصناعة) وحدوده لا بدّ لها من ضبط واتّساق، والذي يقوم بعملية الضبط هو علم الأصول، بما فيه من قواعد توجيهية أصولية عامّة، وبما فيه من منطقية أيضاً.

وقولهم (بقواعد ومقاييس أو أحكام) هذه القواعد أو الأحكام الفرعية الخاصّة بعلم النّحو يتوصّل إليها العلماء، ويتوسّلون بالأدلّة الإجمالية الأصولية لاستنباط تلك الأحكام. وقولهم: (مقاييس) جمع لـ (مقياس) وهو آلة من مادة (القياس)، التي هي من صلب علم الأصول، وهي الأصل الثاني، بل ربّما كان الأصل الأهمّ في عملية الاستنباط العقلية؛ لأنّ النحو قياس كله أو جلّه، و«لأنّ النُّحاة رأوا النحو العربي قياساً، والقياس نحواً، حتى لقد عرّفوا النّحو بأنّهُ القياسُ على كلامِ العربِ»[٢١].

وقولهم (مُستنبطة): الاستنباط: عمليّةٌ عقليّةٌ لا بدّ لها من ضبط واستدلال عليها، «والأدلّة التي بها يستدلّ هي قواعد علم الأصول: من قياس أو إجماع، وهما لا بدّ لهما من مستند من السّماع»[٢٢]؛ ثم إنّ عملية الاستنباط هذه لا بدّ لها من منهج يلتزمه العالم ويسير عليه عند تعارض الأدلة الإجمالية، وهو ما عناه السّيوطيُّ في قوله «وكيفية الاستدلال بها: كتقديم السّماع على القياس، واللغة الحجازية على التميمية إلاّ لمانع، وأقوى اللغتين على أضعفهما، وأخفّ الأقبحَيْن على أشدّهما قبحاً، إلى غير ذلك، وهذا هو المعقود له الكتاب السادس من (الاقتراح)»[٢٣]. تلاحظ في قول السيوطي أنه رسم منهجاً لاستنباط الأحكام، وكيفية الاستدلال لها: فقدّم شيئاً على شيء، وفصّل في ذلك، وأنار الطّريق لمن أراد أن يخوض غمار هذا العلم – علم النّحو –.

وقولهم (كلام العرب): تكفّلَ الأصوليون وعلم الأصول بوضع شروط وحدود لهذا الكلام: كحدّ اللغة، وواضعها، وممّن تؤخذ، وعمّن، وطرق تحمّلها وروايتها، وجودة الكلام، ورداءته، وشيوعه، واطّراده أو شذوذه، وقوّته أو ضعفه، وصلاحيته للقياس، وأنواع الحكم النّحوي، وتداخل اللغات وتركيبها، وتركيب المذاهب: كلّ هذه المسائل والقضايا وغيرها بحثها علم الأصول، ووضع حلولاً لإشكاليّاتها.

---

(٢٠) الاقتراح – ط فجّال – ١٢٤.

(٢١) الأصول ٧٠.

(٢٢) الاقتراح – ط فجّال – ١٢٥.

(٢٣) نفسه ١٢٥ – ١٢٦

ثم قولهم. (الفصحاء)؛ تناول الأصوليون دراسة الفصاحة نفسها، ما هي؟ وما حدودها؟ وأين تكون الفصاحة؟ ومن هم الفصحاء الذين نأخذ عنهم، وما شروط الفصاحة؟ فالإجابة عن كلّ ذلك نجدها لدى الدّراسات الأصوليّة اللغويّة.

أرانا الآن نستطيع القول: إنّ علم أصول النّحو بالنسبة لعلم النّحو معيار، وميزان لقواعده، وضابط يحدّد له معالم الطّريق القويم؛ حتى يكون علماً لا عوج فيه ولا زيغ ولا زلل، كما أنّ قواعده الأصولية كانت قواعد صدر عنها النحاة في تفريعاتهم ودراساتهم، وأسساً عليها بُني صرح النّحو العربي الشّامخ.

وقد يحسنُ إيرادُ آراءٍ أوضح لعلماء أصول الفقه، تبيّن العلاقة بين الفقه وأصوله، لعلّها تفيد في توضيح صورة العلاقة بين علم النّحو وأصوله؛ لما بين علم أصول النّحو وعلم أصول الفقه من تقارب وتشابه وتجاذب، فيقول الإمام محمد أبو زهرة «الفارق بين الفقه وأصوله هو أنّ **الأصول هي المناهج** التي تحدّد وتبيّن الطريق الذي يلتزمه الفقيه في **استخراج الأحكام من أدلّتها، ويرتّب الأدلة من حيث قوتُها**، .... أمّا الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيّد بهذه المناهج»[٢٤].

ويستمرّ في بيان تلك العلاقة قائلاً «وإنّ مثل علم أصول الفقه بالنسبة للفقه **كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم** الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخلط في الفكر»[٢٥].

فإذا ما قبلنا وأخذنا بمبدأ التشابه أو التقارب بين علمي أصول الفقه وأصول النحو في موضوعهما وغرضهما، تبينّا علاقة علم أصول النحو بعلم النحو نفسه، فهي كالعلاقة القائمة بين علم أصول الفقه وعلم الفقه، وهي كما وضّحها الإمام أبو زهرة، وقديماً لحظ القدماء المختصّون هذا التشابه والصلة بين علم أصول النحو وعلم أصول الفقه، وقد عقد الأنباري هذه الصلة حينما عرّف أصول النحو بقوله: «أصول النحو: «أدلّة النحو التي تفرّعت منها فروعه وفصوله، كما أن أصول الفقه أدلّة الفقه التي تنوّعت عنها جملته وتفصيله.»[٢٦].

(٢٤) أصول الفقه / أبو زهرة ٦.

(٢٥) نفسه ٦.

(٢٦) لمع الأدلة ٨٠، والاقتراح – ط فجال – ١٣٦.

وقد قرّر السيوطي – أيضاً – تلك العلاقة بقوله: «.... هذا معلوم من أصول الشّريعة، وأصول اللغة محمولة على أصول الشّريعة».[٢٧]

ومن المعلوم أنّ كلّ علم لا بدّ أنه قام على أسس، وله أصول، فإن كانت أصوله كثيرة خصبة، ونالت اهتماماً زائداً أو واضحاً من العلماء والباحثين، فإنّه قد ينشأ علم خاص جديد له مقوّماته وشروطه وأحكامه؛ ويظهر علماء تخصصوا به وبخدمته ودراسته؛ وهذا تماماً ما حصل مع بعض العلوم الأخرى، منها علم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث، ومنها – طبعاً – علم أصول النّحو؛ فوجود هذا العلم، ووجوده مستقلاً، دليل على اهتمام القوم بعلم النحو: هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ وجوده دليل على كثرة مسائله وخصوبتها، وخطورة شأنها، واحتياجها – دائماً – إلى البحث والدرس، ويدلّ وجوده – أيضاً – على رقيّ العقلية العربية، ودقة ملاحظة العلماء آنذاك.

إنّ هذا العلم بما له من شأن وأثر في النحو خاصّةً، وفي غيره من العلوم بصورة عامة، يهمّنا أن نعرف موضوعه ومجالاته وأهم مسائله، وغايته، وفوائده.

إذا ما أعدنا النظر في تعريف هذا العلم كما حدّه السيوطي على سبيل المثال، استطعنا أن نضع أيدينا على موضوعه، ومجالات تخصصّه، فقد قال «أصول النحو علم يُبحث فيه عن أدلّة النحو الإجمالية، من حيث هي أدلّته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدلّ» وقد سبق عرضه في بداية البحث، وقد وضّح السيوطي المقصود بكل عنصر (مكوّن) من عناصر هذا التعريف، وهي: أنه علم، يختصّ بأدلّة النحو، الإجمالية، من حيث هي أدلّته، وكيفية الاستدلال بها، ثم – أخيرًا – حال المستدلّ[٢٨]. وأقول إنّ الموضوعات التي تناولها علم أصول النحو هي هذه العناصر، واحدًا واحدًا . ومن ينظر في مسرد الموضوعات يجد السّيوطيّ قد وضع كتابه في مقدمات فيها مسائل تمهيدية لازمة قبل الدّخول في قضايا موضوع الأصول؛ ثم قسم كتابه إلى كتب سبعة، خصّص الأوّل للأصل الأوّل، وهو السماع، وضمّنَ هذا الكتاب (الباب) فصول وفروع تتناول مسائل السّماع، والنقل والرواية، وكلّ ما يتصل بموضوع الاحتجاج بالمسموع المنقول عن العرب الفصحاء.

---

(٢٧) الاقتراح – ط فجال – ٢١٢.

(٢٨) انظر تفصيل ذلك في الاقتراح (ط فجال) المسألة الأولى من المقدمات ١٢٤ – ١٢٦.

وخصّص الكتاب الثاني **للإجماع** بجوانبه، وأنواعه، وآراء العلماء فيه، وبخاصة ما جاء عن ابن جني في (الخصائص ١/١٨٨-١٩٠).

وخصّص الكتاب الثالث - وهو أوسعها - للقياس؛ وقد جاء هذا الكتاب في فصول أربعة، لكلّ ركن من أركان القياس فصل، وكان الأوفر حَظًّا في الشرح والإسهاب هو الفصل الرابع، وهو الخاص بالعلّة؛ بأنواعها، وشروطها، وأثرها، وتعارض العلّة، والقوادح فيها.

وخصّص الكتاب الرابع للأصل الرابع، وهو **استصحاب الحال**؛ وهو كتاب موجز صغير الحجم لا يتعدى ثلاث صفحات؛ وحدّه - كما جاء عن الأنباري - أنّه «إبقاء حال اللفظ على ما يستحقّه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل»[٢٩]، فالعلماء لم يعطوه الاهتمام اللازم المناسب، على الرغم من خطورته وأهميته كما ذكر د. تمّام حسان[٣٠]؛ فاكتفوا بشرح المصطلح دون الدخول في تفصيل النظر، وقد يكون ذلك لعدم وضوح أهمية مسائله في قواعد التوجيه النّحوي في أذهانهم.

وخصّص الكتاب الخامس **لأدلّة شتّى**؛ منها الاستدلال بالعكس، وبعدم الدّليل، وببيان العلّة، وبعدم النّظير، وبالاستحسان، وبالاستقراء وبغيرها.

ثم جاء الكتاب السّادس في **التّعارض والتّرجيح**؛ وهذا الكتاب أقرب إلى بيان المنهج في استخدام الأصول وتطبيقها في الاستدلال، وأسس ترجيح رأي أو مذهب على آخر، مع التعريف والأمثلة.

وأخيراً جاء الكتاب السّابع **في أحوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه**، فتضمّنَ شروط المستنبط، وأهمها: أن يكون عالماً بلغة العرب، خبيراً بصحّة نسبتها، وعالماً بأحوال الرّواة وإجماع النّحاة وخلافاتهم؛ ثم ذكر المنهج النّحوي لابن مالك، وختم الكتاب بنقض القياس بالسّماع كما جاء عن ابن جنّي.

هذه موضوعات علم أصول النحو، استعرضناها كما جاءت في كتاب (الاقتراح)، وهو يمثّل أوفى كتب هذا العلم، فمن ينظر في كراستي الأنباري، كتابيْ (لمع الأدلة) و(الإغراب في جدل الإعراب) لا يكاد يعثر على أيّ زيادة في الموضوعات - على كتاب (الاقتراح)،

---

(٢٩) نفسه ٣٢٤، وكتاب (الإغراب في جدل الإعراب ٤٦)

(٣٠) الأصول ١١٤.

على الرغم من مجيء الأول في اثني عشر فصلاً، ومجيء الثاني في ثلاثين فصلاً، هذا العدد الكبير من الفصول قد يوحي لغير المتأنّي أنهما كتابان تناولا موضوعات لم يشركهما كتاب آخر فيها، لكن الحقيقة كما بيّنا.

أمّا كتاب (الخصائص) لابن جنّي فكتاب موسوعي، متقدّم ومبكّر زمناً، فقد جمع أكثر هذه الموضوعات، وإن لم يستوعبها كلّها، ولم يفصّلْها ويفرّعها كما جاء في (الاقتراح)مثلاً، لكنّه أسهب ومثّل وعلّل، وفصّل بعض الموضوعات والمسائل التي تناولها، وضمّ إلى الموضوعات الأصولية النّحوية موضوعات لغوية وأصولية أخرى.

أمّا مجالات هذا العلم (علم أصول النّحو)، فأعيد القول، إنّ التصنيف في هذا العلم قد سار على هدي علم أصول الفقه،وسيحاول البحث تبيّن ذلك.

يرى بعض المتخصّصين في علم أصول الفقه أنّ مجالاته تناولت الحكم الشّرعيّ، والحاكم، والمحكوم فيه (وهو فعل المكلّف)، والمحكوم عليه (وهو المكلّف)[٣١]، بينما يدخل المرحوم الشيخ الخضري الحكم والحاكم (وهو اللّهُ) عزّ وجلّ في كتاب واحد، ثم يذكر أن مجالات ذلك العلم أربعة، هي الأحكام، والأدلّة، وطرق الاستنباط (وهي وجوه دلالة الأدلّة) ، وأخيراً المستنبط، وهو المجتهد واجتهاده[٣٢].

هكذا رأى علماء الأصول مجالات علم أصول الفقه، وإذا نظرنا في بعض كتب أصول النحو المتيسّرة وجدنا أنّ مجالات بحوثه ودراسته تشبه المجالات المذكورة في علم أصول الفقه، فكتاب (الإغراب في جدل الإعراب) - مثلاً - لأبي البركات الأنباري جاء في اثني عشر فصلاً، وهي في جملتها لا تتعدّى المجالات الأربعة المذكورة في علم أصول الفقه، ونستطيع توزيعها على النحو الآتي:-

- الفصول من (١-٤) مقدّمات عن السؤال والسائل والمسؤول به والمسؤول منه

- الفصول (٥، ١١، ١٢) المسؤول عنه وترتيب الأسئلة، وترجيح الأدلّة، وهذه يمكن أن تقابل ما أطلقوا عليه في أصول الفقه (المستنبط أو المجتهد والاجتهاد، والتعارض والترجيح).

(٣١) أصول الفقه / أبو زهرة ٢٠ وما بعدها، ونظرات في أصول الفقه٥٩.

(٣٢) أصول الفقه / الخضري ٧ - ٨، ٢٠.

- الفصل السّادس: وهو في الجواب، ويقابل ما أطلق عليه في علم أصول الفقه (الحكم).

- الفصول (٧، ٨، ٩، ١٠) وهي في الاستدلال، وفي الاعتراض على الاستدلال بالنقل، والاعتراض على الاستدلال بالقياس، والاعتراض على الاستدلال باستصحاب الحال، وهذه كلها تقابل الأدلّة الإجمالية، وطرق الاستنباط (أو وجوه دلالة الأدلّة) في أصول الفقه.

ولا يكاد كتاب (لمع الأدلّة) بفصوله الثلاثين يخرج عمّا ذكرنا في كتاب (الإغراب في جدل الإعراب)؛ فقد خصّص الأنباري في (لمع الأدلة) الفصل الأوّل لمعنى أصول النّحو وفائدته وفروعه وفصوله. والفصول من (٢-٣٠) جميعها في الأدلّة، أدلّة النحو الإجماليّة المختلفة (من نقل وقياس بأركانه وعلله، واستحسان، واستصحاب حال)، وهي تقابل ما عرف في أصول الفقه بالأدلّة ووجوه دلالتها (أو طرق الاستنباط).

وإذا عدنا إلى كتاب (الاقتراح) للسّيوطيّ وجدناه قد وضعه في مقدّمات، وهي مسائل تمهيدية، ثم في كتب سبعة؛ فالكتب (١، ٢، ٣، ٤، ٥) وهي في: السماع، والإجماع والقياس، والاستصحاب، وأدلّة شتّى، تقابل كلها ما عرف بالأدلّة، ووجوه دلالتها (أي طرق الاستنباط في علم أصول الفقه. أمّا الكتابان (السّادس والسّابع) - وهما في التعارض والترجيح، وفي أحوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه -، فهما يقابلان ما عرف بالحكم، والمستنبط أو المجتهد في علم أصول الفقه.

فعلى ما تقدّم: فإنّ المجالاتِ الرئيسةَ لعلمي أصول الفقه وأصول النحو متقاربة متشابهة، وفي ظني أنّ البحث في أيّ علم أصولي لأيّ من العلوم الأخرى سيتناول هذه المجالات، وقد يقتصر عليها؛ لأنها هي القضايا الأصولية الكبرى، وما عداها فمسائل فرعية تختلف باختلاف العلم نفسه موضوع البحث والتأصيل ، ومادته وموضوعه.

أمّا غاية علم أصول النَّحْو فهي الوصول إلى استنباط أحكام النّحو وقواعده من الأدلّة المختلفة، فمجموع قواعد هذا العلم وأصوله هي قواعد كلية تضبط عمل النّحوي المجتهد في علم النّحو الذي تخصّص في استنباط أحكامه وقواعده من لغة العرب الفصحاء، وفقَ مقاييسَ وقواعدَ كُلّيّةٍ تضبط عمله، أو من قياسها على لغة العرب الفصحاء.

فعلم الأصول إذن يوضّح المنهج الذي سلكه كل عالم، والأسس - الأدلّة الكبرى -

التي استند إليها في استنباط قواعده وأحكامه ، ويمكّن من الموازنة بين مذاهب المدارس أو العلماء المختلفين، والترجيح بين آرائهم، واختيار الرأي الأصوب والأقرب إلى القواعد التي اعتمد عليها كلّ منهم من سماع أو قياس أو غيرهما.

وهذا العلم - أيضاً - يجعل المتخصص محيطاً بمصادر علماء النحو السّابقين وقواعدهم الكلية، وبذلك يدرك أنهم لم يصدروا في أحكامهم واجتهاداتهم عن زيغ أو هوى شخصي.

وتتكوّن لدى المتخصّص به ملكة عقلية وقدرة تسهّل عليه فهم الأحكام، واستنباطها من أدلّتها وفق أدلة النحو الإجمالية الأصولية، وعدم الحيد عن شروطها التي بيّنها هذا العلم.

فهذا العلم ضروري للمتخصص الذي يريد أن يتعمق في مسائل علم النحو نفسها، ويجتهد فيها، ويصدر أحكامه لها أو عليها؛ فهو علم يحتاج إليه كلّ عالم ومعلّم[٣٣]؛ حتى يستطيع الفهم والإفهام وتعليل الأحكام؛ لكنه لا يعني العامةَ من طلاب العلم الذين يكفيهم معرفة الحكم ونقله كما هو، ولا يهتمون بمعرفة دليله، أو كيفية استنباطه، أو ما جاء فيه من آراء، أو خلافات ومذاهب.

ويرى الإمام محمد أبو زهرة «أنّ مثل علم أصول الفقه بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخلط في الفكر»[٣٤].

ويرى الباحث أنّ هذا القول ينطبق أيضاً على علاقة علم أصول النّحو بعلم النّحو وفائدته له، فهو ضابط لعمل النحويين، وميزان ومقياس يحتكمون إلى قواعده وأصوله، علاوة على أنه يبيّن لهم منهج الاستدلال بما يتوافر لديهم من أدلّة، ويبيّن لهم كيفية استنباط الأحكام من تلك الأدلّة.

لكن الباحث يرى ضرورة التفريق بين علم النحو وأصوله، وعدم الخلط بينهما، وبخاصة خلال التدريس وفي حلقات التعليم، فيكفي الطلبة أن يعرفوا النحو بقواعده وأحكامه؛ لكنّ الأدلة والاستدلال، وقوّة الأدلّة وضعفها، والموازنة بينها، وترجيح الآراء والتعليل، كلّ ذلك ليس من شأن النّحو أو اختصاصه أو من موضوعاته؛ فهو من علم

---

(٣٣) الأصول ٨.

(٣٤) أصول الفقه / أبو زهرة ٦.

أصول النَّحو، ويعني الباحثين والمجتهدين في علم النحو، وإن اختلاط مسائلهما يسبِّب الإعراض عن علم النحو والنفور منه، وهو سبب تعقيده وصعوبته[٣٥]، وما ذلك التعقيد إلاّ بسبب تسرُّب القضايا الأصوليَّة إلى مجالات علم النَّحو.

* * *

أمَّا زمن معرفة العرب بهذا العلم ونشأته وبدايات التأليف فيه، فنحن نعلم أنَّ بدايات النَّحو العربي كانت في القرن الأول الهجري بتوجيه من علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأبي الأسود الدؤلي - على ما تكاد تجمع عليه الروايات -؛ ثم بدأ أبو الأسود يبوِّب هذا العلم قليلاً قليلاً، ويفرِّع بعض الأحكام البدائية القليلة اليسيرة؛ وحينما بدأ علماء العربية النظر في اللغة، واستنباط قواعدها وأحكامها التي تضبطها، وكان ذلك في عصور مبكِّرة في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين، **وعلى المستوى الشَّفوي أوّلاً**، على يد ابن أبي إسحاق الحضرمي، ومن بعده على يدي عيسى بن عمر وأبي عمرو بن العلاء، ثم على أيدي الطبقة الأولى من النحويين كالخليل ويونس.

ثم بدأ تدوين هذه القواعد والأحكام، وظهر أوّلُ كتاب كامل في النَّحو العربيِّ، وهو (كتاب سيبويه). وكان هؤلاء العلماء في حاجة إلى ضبط هذه القواعد والأحكام، وإلى منهجية سليمة وطريقة قويمة يتعاملون بها مع اللغة لاستنباط أحكامها وقواعدها، فاعتمدوا مجموعة من الأسس والقواعد العامة لتضبط عملهم، وتصونه من الانحراف والزلل، واهتدوا - بتأثير بعض العلوم والمعارف والخبرات - إلى استخدام بعض الأدلَّة والقواعد الكليَّة في استنباط الأحكام وتفريعها وتفصيلها؛ فاهتموا كثيراً واحتفلوا بالسَّماع عن العرب الفصحاء، واتخذوا هذا المسموع الفصيح أصلاً إليه يحتكمون، ومنه يستنبطون، وعليه يقيسون ، فاعتمدوا مناهج قويمة لا تتخلَّف ولا تختلف في عملهم هذا، ولم يحيدوا عنها، ولم يسيئوا استخدام المسموع عن الفصحاء بشروط تواضعوا عليها وارتضوها، ثم أخذوا بمبدأ القياس في القضايا التي لم يَصِلْ إليهم سماع فيها، إذ قاسوها على قضايا وظواهرَ مسموعةٍ مشابهة أو مقاربة للقضايا الطارئة التي جدَّت، وكان عليهم أن يصدروا حكماً فيها، وبعد سيبويه ومعاصريه ارتضى اللاحقون مبدأ ثالثاً يستندون إليه في استنباط أحكامهم، وهو إجماع علماء البلدين (البصرة والكوفة)

(٣٥) الأصول ٢٤٥ - ٢٤٦، ٢٥٠.

السابقين والمعاصرين – الذين كانوا يمثّلون علماء الأمة أنذاك – على رأي واحد في قضية ظاهرة لغوية معينة، وساروا على هذه المبادىء والأسس وفق منهج دقيق (علميّ) موحّد في استخلاص الأحكام وتقعيد قواعد اللغة، وقد أطلقوا فيما بعد على هذه الأسس الأصول، أو القواعد الكليّة العامّة التي بها تنضبط عملياتهم.

وقد أحسنوا استخدام المنهج في دراسة الأدلّة وقواعد التوجيه المنهجي، وكيفية الاستدلال بها، كما التزموه في دراسة اللغات المسموعة المختلفة والمفاضلة بينها، والتزموه كذلك في دراسة الآراء – آراء العلماء – والموازنة بينها، وترجيح رأي على آخر على أسس موضوعيّة سليمة، وأجادوا في معرفة أصول العلماء وأدلّتهم حتى أصابوا في الحكم لهذا المذهب أو عليه.

وأحسب أنّ البدايات الأولى والطبقة الأولى كانت تحتكم أوّل أمرها إلى السّماع والمسموع الفصيح، فتنحو نحوه، وتنسج على منواله، ثم اهتدت إلى الأصل الثاني وهو القياس، ولعل عبدالله بن أبي إسحاق هو أوّل من طوّر استخدام القياس ومدّه، وهذا يدلّ على أنّ القياس كان قد عرف قبله، لكن يرجّح أنّهُ كان بسيطًا، ومن باب القياس اللغوي، وهو قياس الشبه والنظير، وهو أوّل من بدأ الطعن على المتكلمين العرب إن هم خالفوا طريقة العرب الفصحاء في كلامهم، تلك الطريق التي اهتدى إليها الحضرمي، واستنبطها من مسموعه بفكره وأقيسته، حتى قال فيه ابن سلاّم إنه «أوّل من بعج النّحو ومدّ القياس، وشرح العلل»[٣٦]، ولا ننسى أنّ الحضرميّ وإن كان من الموالي إلاّ أنه كان فصيحًا عاصر الفصحاء، وشافههم خلال القرن الأول الهجري وجزء من الثّاني، إذ توفي سنة ١١٧هـ.

تلك القواعد الأصوليّة العامّة التي اعتمدوها، واستدلُّوا بها في ضبط قواعدهم وأحكامهم الفرعية، بدأت تظهر – شفويًا – على ألسنتهم خلال استدلالهم واحتجاجهم للقواعد التي يستنبطونها في مجالسهم ومناظراتهم، ثم بدأنا نعثر عليها مدوّنة مبثوثة في ثنايا كتب النّحو الأولى ومؤلفاته المبكّرة، فهم كانوا يتّكئون عليها في استنباط قواعد النّحو واللغة، وفي الاستدلال لتلك القواعد والأحكام. وربما ذكر أحدهم المصطلح الأصوليّ، وصرّح بلفظه، كالقياس، أو السّماع، أو الإجماع، أو الشّاذ، أو الإجراء، وربما

(٣٦) طبقات فحول الشعراء ١/١٤.

أوْمأ غيره – أحياناً – إلى ذلك إيماء، وقد استخدموه ميزاناً ومقياساً في ضبط قواعدهم وأحكامهم من غير أنْ يصرّحوا بالمصطلح نفسه كما هو الحال عند الأصوليين في الكتب المتخصصة.

والنّاظر في كتاب سيبويه – مثلاً – ، يجد كثيراً من تلك الأصول العامّة، من مثل قوله: «كأنّهم إنّما يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا – الفاعل والمفعول – يهمّانهم ويعنيانهم»[٣٧]. وكقوله في موضع آخر. «وليس شيء يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهًا»[٣٨]. وكقوله: «فَاسْتَعْمِلْ من هذا ما استعملت العرب، وأَجِزْ منه ما أَجازوا»[٣٩]، وفي هذا إشارة إلى السّماع؛ وكقوله أيضًا: «فأَجْرِ الأشياء كما أَجْرَوهَا»(٤٠)، وهذه إشارة إلى القياس.

وقد صرّح بمصطلح الشّاذّ والقياس والسّماع في غير موضع؛ وربما ساق قاعدة أصوليّة عامّة دقيقة، كقوله: «ولا ينبغي أن تقيس على الشّاذّ المنكر في القياس»[٤١]، فهو هنا يصرّح بمصطلحي الشّاذّ والقياس. ويمضي في سوق كثير من القواعد الأصوليّة العامّة، كقوله أيضًا: «هذا باب ما تقول العرب فيه (ما أفعله)، وليس له فعل، وإنما يحفظ هذا حفظًا ولا يقاس»[٤٢].

ولو أراد باحث أن يتتبع مثل هذه القواعد في كتاب سيبويه لخرج بذخيرة أصولية تكاد تغطي معظم جوانب علم أصول النّحو؛ لكن الرجل لم يكن همّه وضع كتاب في علم الأصول، أو التقعيد والتنظير، بل كان يستخدم من قواعده الأصوليّة العامّة ما يضبط به قواعد اللغة وأحكامها الفرعيّة التي أراد تدوينها في كتابه، ويستدلّ بها عليها.

ويشهد على مكانة كتاب سيبويه وما فيه من الأصول والقواعد الأصولية ما قاله الجرميّ: «أنا منذ ثلاثين سنةً أُفتي النّاسَ في الفقه من كتاب سيبويه، فقيل ذلك للمبرد على وجه التعجب والإنكار، فقال: أنا سمعت الجرميّ يقول هذا»[٤٣]، وهذا يعني أنّ كتاب

---

(٣٧) سيبويه (ط بولاق) ١/١٥.

(٣٨) نفسه ١/١٣

(٣٩) نفسه (ط هارون) ١/٤١٤.

(٤٠) نفسه ١/٤١٩.

(٤١) نفسه ٢/٤٠٢.

(٤٢) نفسه ٤/١٠٠.

(٤٣) طبقات النحويين واللغويين ٧٧.

سيبويه يعلِّم الأصول وقواعد الأحكام، واستنباط الأحكام والاستدلال لها، بما فيه من قواعدَ أصوليَّة.

ويؤكِّد قول الجرميِّ السَّابق، ما رواه الزَّجَّاجيُّ عنه، أنه قال لجماعة من الفقهاء «سلوني عمَّا شئتم من الفقه فإني أجيبكم على قياس النحو، فقالوا له: ما تقول في رجل سها في الصَّلاة فسجد سجدتي السهو فسها أيضًا؟ فقال: لا شيء عليه، فقالوا له من أين قلت ذلك؟ قال. أخذته من باب الترخيم؛ لأنَّ المُرَخَّم لاَ يُرَخَّمُ»(٤٤).

وقد رويت مثل هذه الحكاية عن الفراء – رحمه الله – الذي أفتى بأن لا شيء على من سها في السَّهو أيضًا، وقال. إنه قاس ذلك على التصغير، فالمصغَّر لا يصغَّر، وكذلك السَّهو في سجود السَّهو لا يسجد له.

ولا تختلف كتب النَّحو اللاحقة للكتاب عنه في إيراد القواعد الأصوليَّة والأصول المختلفة للاستدلال، ولدعم أحكامهم اللغوية، فلا تكاد تمرّ صحيفة إلاَّ وفيها شيء من تلك الأصول العامَّة أو القواعد الأصولية؛ من سماع (نقل) أو قياس أو إجماع أو استحسان أو استصحاب حال، أو تعليل أو معارضة أو ترجيح، أو غير ذلك من الأصول، ولعلَّ في إيراد الشواهد من القران الكريم أو الشعر العربي شاهدًا قويًّا على اهتمامهم بأصل من تلك الأصول العامَّة، وهو السَّماع (النقل). أمَّا القياس فالنَّحو قياس كلّه كما قالوا؛ وهو قياس على ما سمعوه.

وتأسيسًا على ما تقدم نستطيع القول: «إنَّ القرن الأول شهد ميلاد النحو على أيِّ حال، وإنَّ النحو منذ القرن الأول بدأ يحدِّد لنفسه منهجًا، ويجرِّد أصولاً، ويجنِّدُ جنودًا متخصصِّين يفرِّقون بين طابع عملهم النَّحوي وطابع عمل اللغويين»(٤٥).

يقول الرافعيُّ. «ولما وضع أبو الأسود النَّحو وأطلق عليه لفظ (العربية)، وكان النَّاس يختلفون إليه يتعلّمونه منه، وهو **يفرّع لهم ما كان أصّله**..... »(٤٦). هذا تأكيد على ميلاد النحو – علمًا في بداياته – في القرن الأوَّل الهجريِّ، ولاحظ قول الرافعيِّ (يفرِّع لهم ما

---

(٤٤) مجالس العلماء ١٩٢

(٤٥) الأصول ٣٢، ويعني باللغويين: المهتمين برواية اللغة وحفظها؛ متنها، وغريبها، ومعانيها، ووجوهها، لكنهم لم يعملوا باستنباط القواعد والأحكام مما يحفظون ويروون.

(٤٦) تاريخ آداب العرب ١/٣٢٤.

كان أصّله) إشارة إلى الأصول العامة والتأصيل، ثم التفريع باستنباط أحكام وقواعد فرعية وفق الأصول العامة.

ولعلّ قصة الحضرمي مع يونس بن حبيب حينما سأله عن كلمة (السّويق) دقيق الحنطة هل ينطقها أحد من العرب بالصّاد؟ فأجابه الحضرمي: «نعم، عمرو بن تميم تقولها، ثم قال له: وما تريد إلى هذا؟ **عليك بباب مِنَ النَّحْوِ** يطّردُ وينقاسُ»[٤٧]؛ أقول: لعلّ هذه القصة تؤيد أنّ الأوائل – ويمثّلهم الحضرمي – وضعوا بدايات علم النحو، وحدّدوا منهجًا لهم (**يطّرد وينقاس**)، وبدأوا بالدعوة وتجنيد المتخصصين للعناية بالنظر النحوي؛ ولم يقتصر اهتمام الحضرمي على القياس فقط، وإنما كانت عنايته بالنقل (السّماع) فائقة، إذ لا بدّ للقياس من سماع، وشهد له الرافعي بذلك بقوله: «وهو أعلم أهل البصرة وأنقلهم»[٤٨].

فالطبقتان الثانية والثالثة – على رأي الرافعي –[٤٩] من أمثال الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر، وأبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، وهم الذين تلَوا الطبقة الأولى من تلامذة أبي الأسود؛ أقول: تانك الطبقتان بدأتا بتحديد معالم الطريق، وابتدأتا باستنباط الأحكام، وتأصيل الأصول، وقام من ينتسبون إليهما بالاستقراء والسّماع، ثم قاسوا على ما جمعوا وسمعوا، واستنبطوا أحكام العربيّة مستندين إلى أصولهم من سماع وقياس وإجماع، ومستدلّين بها، وقد عُنوا بالقياس كثيرًا حتى شاع بينهم القول المشهور

إِنَّما النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعْ وَبِهِ فِي كُـلِّ أَمْـرٍ يُنْتَفَعْ

ويرى الرافعي أنه «لم يكن للرواة في القرن الأول من حاجة إلى البادية؛ لأنهم لم يكونوا قد بلغوا الغاية في تجريد القياس وتعليل النحو وتفريعه»[٥٠]. هذا الرأي يؤكّد أن القياس والتعليل استخدما باتّساع واضح بعد القرن الأول، وآنذاك بدأ استنباط الفروع اعتمادًا على أصولهم بعدما استقرّت.

وتقول بعض الروايات: إنّ عيسى بن عمر ومن عاصره وضعوا أو أملَوا كتبًا أو

(٤٧) طبقات فحول الشعراء ١/١٥، والأصول ٣٢-٣٣
(٤٨) تاريخ آداب العرب ١/٣٢٧.
(٤٩) نفسه ١/٣٣٣.
(٥٠) نفسه ١/٣٢٩

كتيّبات في هذه الصناعة[٥١]، لكنها لم تصل إلينا. ومهما يكنْ فإنّها تمثّل البداياتِ المبكّرة الأولى، لكن من المؤكّد أنهم استندوا إلى أسس وقواعد أصولية، ومنهج قويم في استنباط أحكامهم وتقعيد قواعد اللغة، بغضّ النظر إن كانوا صنّفوا وتركوا مصنّفات، أو اكتفوا بآراء شفوية، ولكننا لا نستطيع دراسة تلك القواعد والأصول والمناهج أو الحكم عليها، لأننا لا نملك بين أيدينا مدوّنات لهم.

وبقي الأمر على هذه الحال إلى أن جاء سيبويه، وأخذ علمه الثَّرُّ الغزير عن شيخه الخليل: إلاّ أنه تقدَّمَ بصناعة النَّحْوِ خُطوةً هائلةً عظيمةً، إذ صنّف لنا (الكتاب) في النحو، وهو أوّل كتاب مدوّن عرفه نحونا العربي، ووصل إلينا كاملاً؛ وبوصوله إلينا استطعنا - ونستطيع وسنستمر في - دراسة علم القوم بأصولهم وفروعهم، واستنباطهم، وأحكامهم ومناهجهم.

و(الكتاب) يزخر بالقواعد الأصوليّةِ التي كثيرًا ما كان سيبويه يوردها للاستدلال بها في استنباطه وتفريعاته، ولكنْ لم يَحْوِ (الكتاب) تنظيرًا لتلك الأصول كما سبق أن ذكرنا، بل ما فيه تطبيق عليها، وبذلك فهو يمثّل بداية مرحلة تدوين الأصول مع تدوين قواعد النحو الفرعية، هذه المرحلة هي مرحلة تسجيل الأصول مبعثرة في ثنايا كتب اللغة والنحو، وبقيت الأمور هكذا، ولم تصنَّف كتب مستقلة خاصة بالأصول تحوي دراسات نظرية لها إلى أن جاء القرن الرابع الهجري، ووضع ابن جنّي كتابه العظيم (الخصائص)، أوّل كتاب في دراسة أصول النحو نظريًّا - على الرغم من احتوائه مسائل وأصولاً وقضايا لغويّة عامّةً - ، إذا استثنينا ما كتب في أصل واحد كالإيضاح في علل النّحو للزجاجيّ على سبيل المثال.

يشهد (الكتاب) أنَّ القوم - وقد مثّلهم سيبويه - كان لهم فكر واعٍ، ومنهج سليم، وأصول يستدلّون بها في استنباط الأحكام من المسموع أو القياس عليه، والموازنة بين اللغات والمذاهب والآراء، والحكم لها أو عليها، وترجيح هذا ورفض ذاك، كلّ ذلك بأسلوب علمي، ومنهج موضوعي رصين.

أقول: لقد صنّفوا في النّحو وفق قواعد توجيهية أصوليّة محتكمين إلى أدلة إجماليّة، بمنهج قويم، هذا صحيح، وواضح في كتاب سيبويه، وأحسنوا في استخدام تلك الأصول

(٥١) تقول بعض الروايات إنه وضع كتابين هما: (الإكمال - أو الكامل، والجامع)

استخداماً توظيفياً تطبيقياً عملياً، لكننا لم نجد أحداً في عصر سيبويه أو قبله، أو بعده حتى عصر ابن جنّي[٥٢]، لم نجد أحدًا جنّد نفسه، وصنّف في أصول النحو وأدلّته الإجمالية وقواعده التوجيهية – على مستوى التنظير – على الرغم من معرفتهم بها، وإجادتهم استعمالها وتطبيقها، وأقول. إنّ هذا الأمر مسوّغ مقبول: فمن الطبيعي أن يَمُرَّ زمن على استخدام الوسائل والأصول، إلى أن يتمرّسوا فيها جيدًا ويألفوها ويثقفوها، ثم ينبري بعضهم للتأليف فيها، والتنظير لها، وضبطها؛ وهكذا الحال مع العلوم الأخرى أيضًا، كأصول الحديث وأصول الفقه مثلاً؛ «فنشأة علم أصول الحديث – أو علم الحديث دراية – كانت متعارفة بينهم وإنْ لم تُدَوَّنْ[٥٣]، ثم توسّع العلماء في ذلك (معرفة أحكام الحديث وقواعده – درايةً وروايةً –)، حتى ظهر البحث في علوم كثيرة تتعلّق بالحديث... إلاّ أنّ «**ذلك كان يتناقله العلماء شفويًا**، ثم تطوّر الأمر، وصارت هذه العلوم تكتب وتسجّل، **لكن في أمكنة متفرقة من الكتب ممزوجة بغيرها** من العلوم الأخرى، كعلم الأصول، وعلم الفقه، وعلم الحديث، مثل كتاب (الرسالة) وكتاب (الأمّ) للإمام الشّافعيّ، وأخيرًا لمّا نضجت العلوم واستقرّ الاصطلاح....، وذلك في القرن الرابع الهجري **أفرد العلماء علم المصطلح في كتاب مستقل**»[٥٤].

وبمثل هذه المراحل مرّ علم أصول النحو أيضًا كما أعتقد.

* * *

بعد بيان بدايات معرفة العلماء بعلم أصول النحو، وكانت تلك **البداياتُ شفويَّةً** مع توسّع العلماء في النحو استنباطًا وتبويبًا وقياسًا، وكان ذلك – في تقديري – في نهايات القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين كما أسلفنا؛ ثم **بدأ تدوينه متفرقًا مبثوثًا في ثنايا كتب النَّحْو**، غرضهم في ذلك التطبيق العملي واستخدام القواعد الأصوليّة – التي اهتدوا إليها – في استدلالهم ودعم قواعدهم الفرعية وأحكامهم، كلّ ذلك لضبط عملهم، وتلك بداية منطقيّة طبيعيّة.

---

(٥٢) باستثناء ما ذكره ابن جني نفسه في مقدمة (الخصائص) أنّ أبا الحسن الأخفش الأوسط وضع كتابًا صغيرًا في المقاييس (وهي الأصول)، ولم يصل إلينا ذلك الكتاب، ولا ندري عن مضمونه ومادته شيئًا.

(٥٣) أصول الحديث النبوي – علومه ومقاييسه ٧.

(٥٤) تيسير مصطلح الحديث ١٠.

بعد هذا كله بقيت مسألة فرعيَّة جديرة بالبحث؛ لأهميتها؛ وربما وقع فيها خلاف بين الباحثين، وهي:

متى بدأ التصنيف المستقلُّ الخاصُّ بعلم أصول النَّحو وقواعده الكلِّيَّة على مستوى التَّنظير؟ وما أقدم المؤلفات التي تخصَّصت في ذلك؟

يبدو لي أنه يحسن استعراض الآراء التي اطَّلعت عليها وتناولت هذه القضية، قبل محاولة الحسم فيها، وتقديم رأي خاص بالبحث، وإجابة مدعَّمة إن شاء الله.

يقول د. أحمد محمد قاسم، محقق كتاب (الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي - طبعة القاهرة) في مقدمة تحقيقه ذلك الكتاب. «والكتاب الذي نقدمه هو كتاب (الاقتراح في علم أصول النحو) للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، وهو ليس أول من ألَّف في هذه المادة، فقد سبقه إليها غيره من علماء النحو. **فأبو بكر ابن السرَّاج المتوفى ٣١٦هـ قد وضع كتابه (أصول النحو)**، ويقول السيوطي. «وقيل ما زال النَّحو مجنونًا حتى عقله ابن السراج بأصوله»(٥٥).

وإلى مثل هذا المذهب ذهب محققو كتاب (سرّ صناعة الإعراب) - من قبل - (طبعة الحلبي بمصر - الجزء الأول، وهم مصطفى السقا وآخرون)؛ فقالوا. «كان اختراع علم أصول النَّحو على يد ابن السرَّاج في كتابه»(٥٦).

فهذا أحد المذاهب، وهو يعزو الريادة في وضع أول كتاب في علم أصول النحو إلى ابن السرَّاج؛ وأقول إنَّ هذا الرأي وهم وخطأ، وهو اعتقاد أظنَّه قام على النظرة العجلى في اسم الكتاب - كتاب ابن السراج وعنوانه فقط، فظنّوه، كتابًا في هذا الفنّ، وهذا ليس دقيقًا، وقد ردَّه ابن جنّي - وهو مَن هو في الاطّلاع والدقة والنزاهة - ونفاه، ولو تنبَّه أولئك الباحثون إلى قول ابن جنّي في خطبة كتابه (الخصائص) لربما رجعوا عن مذاهبهم وعدّلوا حكمهم، فهو يقول. «فأمَّا كتاب أصول أبي بكر - يعني ابن السَّرَّاج - فلم يلمم فيه بما نحن عليه، إلاّ حرفًا أو حرفين في أوّله، وقد تعلّق(*) عليه به، وسنقول في معناه»(٥٧).

---

(٥٥) الاقتراح - ط القاهرة - المقدمة (مقدمة المحقق ٤).

(٥٦) سر صناعة الإعراب (ط القاهرة) جـ ١ (مقدمة التحقيق ٦).

(*) وربما كان صواب (تعلَّق: نعلَّق)

(٥٧) الخصائص ١/٢، خطبة الكتاب.

وهذه شهادة خبير هذا العلم ورائده، وقد كان قريباً من عصر ابن السَّرَّاج، وكان نزيهًا منصفًا ينسب العلم والفضل والسَّبق إلى صاحبه، وبخاصة ابن السَّرَّاج فهو قد أجلّه وأنزله منزلته في العلم والفضل في كثير من المواضع والمذاهب والآراء، وهو شيخ شيخه، وبمنزلة شيخه، فكيف لا ينصفه في هذه المسألة، وقد أنصف غيره وذكره، إذ ذكر جهد أبي الحسن الأخفش وسبقه على الرغم من ضآلة حجم مؤلّفه وقلّة مسائله – على حدّ ما ذكر ابن جِنّي – ولكنه ذكره واعترف له بالفضل والسَّبق وأثنى عليه[٥٨].

وقد تعرَّض إلى هذه المسأله – أيضًا – الباحث أحمد صبحي فرات، وهو محقق أيضًا لكتاب (الاقتراح في علم أصول النَّحو للسّيوطيّ – طبعة إستنابول)، فهو يقول في تصديره تحقيق الكتاب: «تبدأ كتابة كتب أصول النَّحو في الأدب العربي في العصر الثَّالث الهجريّ»[٥٩]؛ أقول: ولا أعرف – على الرغم من طول المراجعة والتفكير و البحث – ما يسند هذا الرأي، اللهم إن أراد ما جاء من الأصول شذرات متفرقة في كتب اللغو والنَّحو المختلفة، وهو – كما قلنا سابقًا – كثير في كتاب سيبويه وغيره، أو أنه أراد ما أشار إليه ابن جِنّي في خطبة (الخصائص) بقوله: على أنَّ أبا الحسن – يعني الأخفش الأوسط – قد كان صنّف في شيء من المقاييس كتيّبًا[٦٠]؛ أو أنَّه أراد ما ذكر عن هشام بن معاوية (الضرير) أنَّه ألّف في (الحدود) و(القياس)، كما ذكر السُّيوطيُّ في البغية[٦١].

أمَّا عن تصنيف ابن السَّرَّاج في هذا العلم، فقد تنبَّه الباحث – فرات – إلى الحقيقة، فقال. «لكن إذا قرئ كتاب ابن السَّرَّاج تبيّن أن ما ذكر فيه من أصول النَّحو لا يزيد على صفحتين»[٦٢]. فهو بذلك يؤكّدُ ما ذكره ابن جنّي أنَّ أصول ابن السَّرَّاج ليس كتابًا في أصول النَّحو، بل هو كتاب في النَّحو نفسه، وليس فيه من تلك الأصول إلاّ حرف أو حرفان، كما قال فرات (لا يزيد على صفحتين).

وقد فطن د. فجّال في مقدمة تحقيقه لكتاب (الاقتراح في علم أصول النحو وجدله) للسيوطي – أيضًا – فطن لهذه المسأله، وأصاب في حكمه، وما ذلك إلاّ لمعرفته بموضوع

(٥٨) نفسه ١/ ٢ خطبة الكتاب.

(٥٩) الاقتراح – ط إستانبول – تصدير التحقيق ١٣.

(٦٠) الخصائص ١/ ٢، وقد توفي الأخفش الأوسط سنة (٢١٥هـ).

(٦١) الاقتراح – ط إستانبول – تصدير التحقيق ٢٦، وهشام الضرير توفي سنة (٢٠٩هـ).

(٦٢) نفسه ٢٦.

كتاب ابن السرّاج ومكانته، وآرائه، وحسن تبويبه وتنظيمه وتنسيقه، لكنَّهُ مع كل تلك المزايا لم يك كتاباً في علم أصول النَّحو أو مسائله، وأضاف «فقول من قال (كان اختراع علم أصول النَّحو على يد ابن السَّرَّاج في كتابه) غير سديد، وإنما المراد بـ(الأصول) عنده قواعد النحو ومسائله»[٦٣]. وأضيف: أنَّ أصوله كانت قواعد النَّحو ومسائل الأبواب العامَّة التي تنتظم كلَّ باب بكامله على حدة، وتضمُّ الموضوعات المتشابهة في الحكم، ولم يُعْنَ فيه بالتفصيلات وقد صَرَّحَ هو نفسه بذلك، وسنعود إليه بعد قليل

أمَّا العبارة التي أوردها د. أحمد محمد قاسم - محقّق طبعة القاهرة من كتاب (الاقتراح) - نقلاً عن ياقوت[٦٤] وهي (ما زال النَّحو مجنوناً حتى عقله ابن السَّرَّاج بأصوله)، فتعني - كما رأى د. فجّال - . «أنه - النَّحو - كان كالحيوان الشارد لبعثرته وعدم ضبطه حتى عقله ابن السَّرَّاج، أي. جمعه بكتابه الأصول»[٦٥].

وأقول أي أنه نظَّمه، فأحسن تنظيمه وتبويبه، وفصَّل الأبواب في فصول، ونظَّم موضوعاته ومسائله، فقد صنَّفه بذكر «عوامل الأسماء والأفعال والحروف بالأسماء المعمول فيها، فنبدأ بالمرفوعات، ثم نتبعها المنصوبات، ثم المخفوضات، فإذا فرغنا من الأسماء وتوابعها وما يعرض فيها، ذكرنا الأفعال وإعرابها»[٦٦].

وأضيف وما لنا ننشغل أو نختلف بعبارة ياقوت، وهي لا حُجَّةَ فيها لأحد، فعبارته عن النَّحو، ونحن نتكلَّم على علم أصول النحو، وفرق بين هذا وذاك، ولم يدَّعِ ياقوت أنَّ ابن السَّرَّاج عقل - أو صنَّف في - أصول النحو!!

وقد شارك د. تمام حسان - أيضًا - بمناقشة هذه المسألة فقال «وهناك كثير من الكتب التي تحمل كلمة (الأصول)، ولكنها لا تعرض منهج النحاة من حيث هو منهج، وإنما تُعنى بأصول القواعد النحوية: ككتاب (الأصول) لابن السرّاج، و(جمل الأصول) للزجاجي»[٦٧].

وأفهم من قوله (أصول القواعد النَّحوية) أحكام الأبواب والظواهر العامَّة التي لا تهتم

(٦٣) الاقتراح - ط فجال - ١٥.
(٦٤) معجم الأدباء ١٨/١٩٨
(٦٥) الاقتراح - ط فجال - ١٥ (هـ ١).
(٦٦) الأصول في النحو ١/٥٧.
(٦٧) الأصول ٧، ولا أعرف كتاب الزجاجي هذا.

بالتفصيلات والجزئيات اللغوية الصغيرة، كما جاء في كتاب (الأصول في النَّحْو) لابن السَّرَّاج، وعلى لسانه نفسه، فهو يقول: «.... فتفهَّم هذه الأصول والفصول، فقد أعلنت في هذا الكتاب أسرار النَّحو وجمعته جمعًا يحضره، وفصَّلته تفصيلاً يظهره، ورتَّبت أنواعه وصنوفه على مراتبها، بأخصر ما أمكن من القول وأبينه؛ ليسبق إلى القلوب فهمه، ويسهل على متعلِّميه حفظه»[٦٨].

فحينما يتحدث ابن السَّرَّاج نفسه عن كتابه ومنهجه وموضوعه ومادته لا يبقى لمحتجٍّ حجةٌ، فهو لم يدَّع كتابه في أصول النَّحو كما وهم بعض الباحثين، ولعلَّ سرَّ وهم محققي كتاب (سرّ صناعة الإعراب) - الجزء الأول - طبعة الحلبي بمصر أنَّ الكتاب - الأصول في النَّحو لابن السَّرَّاج - لم يك قد حُقق أو نُشر أو طبع بعد، ومن ثمَّ فالعودة إليه والاطّلاع على مادته كانت عسيرة إن لم تك شبه مستحيلة.

وقد كرَّر ابن السَّرَّاج كلامه على موضوع كتابه هذا في غير موضع[٦٩]، ولعلَّ من أوضح ما قاله في هذا المعنى هو قوله. «قد فرغنا من ذكر المرفوعات والمنصوبات، وذكرنا في كلِّ باب من المسائل مقدارًا كافيًا فيه دربة للمتعلِّم، ودرس للعالم، بحسب ما يصلح في هذا الكتاب؛ لأنَّه كتاب أصول، **ونحن نفرد كتابًا لتفريع الأصول ومزج بعضها ببعض، ونسمِّيه كتاب الفروع**؛ ليكون فروع هذه الأصول، إن أخَّر الله في الأجل وأعان.....»[٧٠].

وأرى أنه لم يبق مجال للنِّقاش في هذه المسألة أو الزيادة عليها بعد النصّ السَّابق، ومع كلّ ذلك، فكتاب (الأصول في النحو) لابن السراج مطبوع متداول، وبإمكان الجميع العودة إليه؛ إلى موضوعاته ومادته حتى يتحققوا منها.

وإذاكنّا قد نفينا أن يكون ابن السَّرَّاج هو أوّل من صنَّف كتابًا مستقلاً في هذا العلم، فلا يزال السؤال مطروحًا، وهو: متى بدأ التصنيف المستقلّ المتخصّص في هذا الفن؟ ومن أوّل من صنَّف فيه على مستوى التنظير؟

إذا كنا قد أسقطنا اسم ابن السَّرَّاج من مضمار سبق التصنيف، فإنّ أحد الباحثين، وهو د. أحمد محمد قاسم يقول، بعد أن ذكر أنّ من صنَّف في هذا العلم هو ابن السَّرَّاج،:

---

(٦٨) الأصول في النحو ١/٦٥

(٦٩) نفسه ١/٣٦، ٣٧ وغيرهما.

(٧٠) نفسه ١/٣٢٨.

«ثم جاء أبو الفتح عثمان بن جنّي المتوفى (٣٩٢هـ)، وطمح أن يكون له دور في هذا الفن، وقد أشار إلى محاولة النحويين واللغويين في ذلك، وسجّل في كتابه (الخصائص) أنّ علماء اللغة يستمدّون من كتب الشريعة قواعدهم واحتذوا حذوهم»[٧١]. فهذه شهادة أن ابن جنّي أصبح المتقدم في هذا المجال، بعد أن أقمنا الحجّة وأسقطنا تقدّم ابن السرّاج.

ولعلّ خير شهادة لابن جنّي أنه أوّلُ من صنف في هذا العلم قوله – هو نفسه – في خطبة كتابه النفيس (الخصائص) «.... هذا مع إعظامي له، وإعصامي بالأسباب المناطة به، **واعتقادي أنه أشرف ما صُنّف في علم العرب، وأذهبه في طريق القياس والنظر.... وأجمعه** للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة.... وتُريني أنّ تعريد كل من الفريقين – البصريين والكوفيين عنه، وتحاميهم طريق الإلمام به، والخوض في أدنى أوشاله وخُلُجه، فضلاً عن اقتحام غماره ولججه، إنما كان لامتناع جانبه، وانتشار شعاعه، وبادي تهاجر قوانينه وأوضاعه. **وذلك أنا لم نر أحدًا من علماء البلدين تعرّض لعمل أصول النّحو**، على مذهب أصول الكلام والفقه،.... على أنّ أبا الحسن قد كان صنّف في شيء من المقاييس – كتيّبًا – إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بذاك أنا نُبنا عنه فيه، وكفيناه كلفة التعب به، وكافأناه على لطيف ما أولاناه من علومه المسوقة إلينا، المفيضة ماء البشر والبشاشة علينا.»[٧٢].

فخطبة ابن جنّي هذه تؤكّد أنه الرّائد والسبّاق في مجال التصنيف في هذا العلم – وهو كذلك – ، إذا ما استثنينا الجهد المتواضع الذي تقدّم به أبو الحسن الأخفش، الذي يعترف له ابن جنّي بالفضل عليه وإفادته والتقدّم، على الرغم من أنّ ما صنّفه كتيّب محدود في القياس والمقاييس كما نعته ابن جنّي.

وكلّ من يطالع سفره العظيم (الخصائص) يحسّ أنه أمام عمل أصولي، وإن كان فيه من الاستطراد والتوسّع حتى شمل الكلام أصول اللغة علاوة على أصول النّحوِ.

ولا يفوتنا أن نذكر بعض الدراسات القديمة التي لم تك شاملة، لكنها تناولت قضية أو قضايا أصولية أيضًا، وتخصّصت بها، ككتاب (الإيضاح في علل النّحْوِ) للزّجّاجيّ – مثلاً –.

بيد أنّ كتاب (الخصائص) كان كتابًا فريدًا موسوعيًا جمع في أبوابه موضوعات شتّى.

---

(٧١) الاقتراح / ط القاهرة مقدمة المحقق ٤ – ٥.

(٧٢) الخصائص ١/١-٢

منها ما له صلة مباشرة بأصول النَّحو، ومنها ماله صلة بالدراسات اللغوية وأصولها؛ كالاشتقاق، والرواية، والمباني، ومناسبة الألفاظ للمعاني، وخصائص العربية وشجاعتها، وسقطات العلماء، وغير ذلك من المسائل، وإن كانت كلها – في رأيي – ذات صلة بالدِّراسات الأصولية، لا أقول (أصول النَّحْو) بالمعنى التخصصي الضيق، لكنَّها ذات صلة بالدراسات اللغوية الأصولية العامة، ولا بدّ أنها تفيد الباحث في أصول النحو.

ثم جاء دور التنقيح والتخصّص الدقيق في علم أصول النحو، وكان ذلك – فيما أرى – على يد العالم اللغوي الأصولي أبي البركات الأنباري، وارتضيت أن أنعته بـ(الأصولي)؛ لأنَّ أكثر دراساته ومصنفاته – المشهورة منها على الأقلّ – تدور في معظمها حول قضايا أصولية، أكثر من تناولها النَّحو بأحكامه الفرعية: فكتاباه اللطيفان (لمع الأدلة) و(الإغراب في جدل الإعراب) هما كتابان متخصصان جدًّا في علم أصول النحو، حسب أدقّ المواصفات لهذا العلم؛ أمَّا كتابه الثالث ذو الشأن، وهو (الإنصاف في مسائل الخلاف) فهو كتاب مخصص للخلافات والترجيح، والاستحسان، والأدلّة المختلفة؛ من سماع وقياس واستصحاب حال وتعليل، فهو في جملته سفر تطبيقي للقضايا والقواعد الأصوليَّة العامَّة. وحتى كتابه الرابع المعروف الموسوم بِـ(أسرار العربية) على الرغم من كونه كتابًا في الموضوعات النَّحوية ومبوّبًا بحسب أبواب النحو المعروفة، إلاَّ أنه قام على سرد الآراء والمذاهب والخلافات، والترجيح بينها، والتعليل الدقيق الواسع.

فهو – والحال هذه – نعدّه عالمًا لغويًّا نحويًّا تخصّص في أصول النَّحو بصورة عامَّة وبشكل واضح؛ وإن كنَّا لا نستطيع أن نعدّه مؤسس دراسات علم الأصول ورائدها؛ لأنَّ ابن جنّي حاز قصب السَّبق، واحتلّ مكانة الريادة في هذا المجال، على الرغم مما قلناه – بإيجاز – في كتاب (الخصائص).

ثم تلاه السيوطي الذي له فضل جمع شتات هذا العلم، وله فضل الترتيب والتهذيب، والجمع والشرح، فهو نفسه لم يدّع السَّبق، بل اكتفى بما ذكرناه له من الفضل؛ فهو يقول في خطبة كتابه المتخصص (الاقتراح): «.... هذا كتاب غريب الوضع، عجيب الصنع، لطيف المعنى، طريف المبنى، لم تسمح قريحة بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله، **في علم لم أسبق إلى ترتيبه، ولم أُتقدّم إلى تهذيبه**، وهو (أصول النحو)، الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه؛ **وإن وقع في متفرقات كلام بعض**

المؤلفين، وتشتّت في أثناء كتب المصنفين، فجمعه وترتيبه صنع مخترع، وتأصيله وتبويبه وضع مبتدع... . واعلم **أنّي قد استمددت في هذا الكتاب كثيرًا من كتاب (الخصائص) لابن جنّي**؛ فإنه وضعه في هذا المعنى، وسمّاه أصول النحو، ... فلخّصت منه جميع ما يتعلّق بهذا المعنى **بأوجز عبارة وأرشقها وأوضحها معزوًا إليه، وضممت إليه نفائس أخر**، ظفرت بها في متفرقات كتب اللغة والعربية والأدب وأصول الفقه، وبدائع استخرجتها بفكري. ورتّبته على نحو ترتيب أصول الفقه في الأبواب والفصول والتراجم، كما ستراه واضحًا بيّنًا إن شاء الله تعالى.»[٧٣].

ثم يأتي بعد ذلك على ذكر جهود أبي البركات الأنباري، ويخصّ بالذكر كتابيه (لمع الأدلة) في علم أصول النحو، و(الإغراب في جدل الإعراب) وهو في علم الجدل في النحو والأصول - أيضًا -، وأنه قد اطّلع عليهما بعد إتمام كتابه، ومع ذلك فقد أفاد منهما، بقوله «فتطلّبت هذين الكتابين حتى وقفت عليهما، فإذا هما لطيفان جدًّا، وإذا في كتابي هذا من القواعد المهمّة والفوائد ما لم يسبق إليه، ولم يُعرِّج في واحد منهما عليه»[٧٤]. وبعد أن وصفهما، وذكر مسردًا كاملاً لفصولهما وموضوعاتهما، قال. «وقد أخذت من الكتاب الأول - لمع الأدلة - اللباب، وأدخلته معزوًّا إليه في خلل هذا الكتاب، وضممت خلاصة الثاني في مباحث العلة، وضممت إليه من كتابه (الإنصاف في مباحث الخلاف) جملة ولم أنقل من كتبه حرفًا إلاّ مقرونًا بالعزو إليه؛ ليعرف مقام كتابي من كتابه، ويتميز عند أولي التمييز جليل نصابه»[٧٥].

بعد عرض هذه المقتطفات من خطبة السيوطي، لا يسع القارئ إلاّ أن يسجّل إعجابه بنزاهة السيوطي وورعه وأمانته وصدقه، فهو لم يدّع شيئًا ليس له إلى نفسه، ولا ادّعى السبق أو الأوليّة، بل فهمت أنه قرّر جهده في التلخيص والتوضيح والتبويب والترتيب ليس غير ، فقال: (إن الجمع والترتيب لهذا الكتاب صنع مخترع، وتأصيله وتبويبه وضع مبتدع)، وهذا من حقه، وإن المرء ليقدّر دقّة الرجل ونزاهته حينما قال: إنه **استمدّ كثيرًا من كتاب (الخصائص)**، وضمّ إلى ذلك الكثير نفائس أخرى ظفر بها في متفرقات كتب السابقين، ثم أخذ اللباب من (لمع الأدلّة)، وخلاصة (الإغراب في جدل الإعراب)، وضمّ

---

(٧٣) الاقتراح - ط فجال (١١٧ - ١١٨).

(٧٤) نفسه ١١٩.

(٧٥) نفسه ١٢٢.

إلى كل ذلك جملة من كتاب (الإنصاف)؛ وزاد عبارة قصيرة سريعة «أنه أضاف (**بدائع استخرجها بفكره**)، وهذا من حقه أيضًا.

وأرجو ألاّ يبقى – بعد هذا البيان – عذر لمن يحاول الطّعن في عمل السّيوطي وجهده، أو اتهامه في خلقه وصدقه وأمانته في وضع هذا الكتاب، أو يشكّ – ولو شكًّا – في نزاهته في صنيعه[٧٦]؛ إذ كان الرجل واضحًا – كلّ الوضوح – في إعطاء كل ذي حقّ حقّهُ. والكتاب بعد ذلك كله «مصدر هام (كذا) من أهم مصادر علم أصول النحو التي تعين الباحثين والدارسين»[٧٧].

وكتاب (الاقتراح) «على ضآلة حجمه **أوفى ما صنّف في هذا الفن، وزبدة لجميع الكتب التي تقدّمته** في هذا الفن، **وعالجت فنونه على نمط أصول الفقه**»[٧٨].

والكتاب يزخر بذكر الأعلام والنحاة، وهذا يدلّ على شأن الكتاب وفضله، وعلى غزارة علم السيوطي وسعة اطّلاعه، وأمانته في نسبة الآراء إلى أهلها، وهو يفيض علمًا ومنفعة بذكر الاصطلاحات اللغوية معزّزًا بالشواهد القرآنية واللغوية المختلفة، كل ذلك في كتاب وجيز لطيف الحجم، دقيق العبارة رصينها، وتزداد قيمته إذا تذكّرنا قلة الكتب في هذا العلم في تراثنا العظيم الضخم، إذ يقول أحد الباحثين: «تقرّر أننا لا نملك كتبًا كثيرة في علم أصول النحو»[٧٩].

ثم ظهرت دراسات ومؤلفات في العصر الحديث، منها ما تناول دراسة أصول النحو مجتمعة، ومنها ما اقتصر على أصل واحد أو أكثر من تلك الأصول، وكلها – تقريبًا – عالة على كتب ابن جني والأنباري والسيوطي؛ من تلك الدراسات والمؤلفات: في أصول النحو لسعيد الأفغاني، وأصول النحو العربي د. محمد عيد، والقياس للشيخ محمد الخضر حسين، وأصول النحو لمحمد حسن جبل، وأصول النحو السماعية للشيخ محمد رفعت فتح الله، وغيرها.

ولعلّ أعمق الدراسات الحديثة وأدقّها دراسة د. تمام حسان في كتابه (الأصول –

---

(٧٦) انظر ما جاء من ذلك لسعيد الأفغاني في مقدمة تحقيقه (لمع الأدلة والإعراب) ص ٢١، وما جاء عن د. أحمد محمد قاسم في مقدمة تحقيق (الاقتراح) ط القاهرة ٦ – ١٠، ود. فجال في مقدمة تحقيق (الاقتراح) ط فجال ٢٠–٢٢.

(٧٧) الاقتراح – ط القاهرة – مقدمة التحقيق ١٠.

(٧٨) الاقتراح – ط فجال – مقدمة التحقيق ٢٢.

(٧٩) الاقتراح – ط استانبول – مقدمة التحقيق ٢٥

دراسة ابيستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب)، وهو دراسة ناقدة هادئة هادفة، ولعلّ ما يظهر قيمة الكتاب وعمقه دراسته الواعية المعمقة لأصل (استصحاب الحال) بشكل خاصّ، إذ أراده أساسًا في القواعد الكلية التوجيهية؛ فمنه – على رأيه – أصل الوضع، وأصل القاعدة، والعدول عن الأصل؛ وعلى الرغم من جهود السابقين من علمائنا الذين أسسوا تلك الدراسات، فإن د. تمام حسان له وجهة نظر ورأي خاص في جهودهم، إذ يقول: «وهكذا وجدنا مَن عني من الأولين بتسجيل أصول النحو لا يُعنى أثناء عرض الفكرة بتنظيمها في صورة نظرية متكاملة يشدّ بعضها بعضًا، أو يأخذ بعضها بحجز بعض، وإنما ساقوا من ذلك كلامًا هنا وكلامًا هناك، أو نثروا العبارات العارضة التي لا تثير انتباه القارئ في ثنايا مناقشاتهم للمسائل الفرعية. ولو قد جمعوا هذه العبارات لبنوا بها هيكلاً نظريًا ضخمًا التزم النحاة بمضمونه، وإنْ لم يعْنوا بصياغته»[٨٠].

والحق كما قال، فلم يوفَّق القدماء في تعميق هذا العلم على مستوى التنظير، على الرغم من إفادتهم ونجاحهم في تناوله على مستوى الاستخدام والتطبيق إلى حدّ كبير، فهم لم يكشفوا عن علاقات عناصر الاستدلال هذه، ولم يكشفوا جيدًا طرق التوجيه عند النحاة – على مستوى النظر –، ولم يحاولوا تنظيم هذه الأفكار كما ينبغي، إذ لو وُفّقوا في ذلك لنجحوا في بناء هيكل قوي ذي نظرية متكاملة. وقد حاول د. تمام حسان تلافي هذا الأمر وإكماله، واجتهد، وأقام علاقة بين عناصر الاستدلال المختلفة، وحاول تخطيط هيكل نظري للنحو العربي[٨١]، وبيَّن قواعد التوجيه في النحو العربي والغاية منها، وإمكانية إسهامها في بناء نظريّ شامخ الدعائم للنحو العربي[٨٢] وقد قدّم جهدًا رائدًا مشكورًا، نرجو أن يتمكن الجميع من متابعته والإفادة منه.

---

(٨٠) الأصول ٦.
(٨١) نفسه ٦٨، ٧٠.
(٨٢) نفسه ٢٠٩، ٢١١.

مصادر البحث ومراجعه

- الأصول/ دراسة أبيستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب (د. تمام حسان) الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة ١٩٨٢م.
- أصول الحديث النبوي/ علومه ومقاييسه (د. الحسيني عبدالمجيد هاشم، دار الشروق، القاهرة – بيروت، ط ٣ – ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- أصول الفقه (الإمام محمد أبو زهرة)، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م.
- أصول الفقه (الشيخ محمد الخضري بك) ط ٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- الأصول في النحو (ابن السراج) تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- الإغراب في جَدَل الإعراب - ومعه كتاب لمع الأدلة (لأبي البركات الأنباري) تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط٢/١٩٧١م.
- الاقتراح في علم أصول النحو (للسيوطي) تحقيق أحمد صبحي فرات، استانبول، مطبعة كلية الآداب ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- الاقتراح في أصول النحو (للسيوطي) تحقيق د. أحمد محمد قاسم، القاهرة ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.
- الاقتراح في أصول النحو وجدله (للسيوطي) تحقيق د. محمود فجّال، ط ١، مطبعة الثغر، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين (لأبي البركات الأنباري) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت (لبنان) ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (ابن هشام الأنصاري) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا – بيروت (لبنان) د.ت.
- تاريخ آداب العرب (مصطفى صادق الرافعي): دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان ط ٤، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- تيسير مصطلح الحديث (د. محمود الطحان) نشر وتوزيع مكتبة التراث، الكويت – ط٤، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

- الخصائص (لابن جني) تحقيق محمد علي النجار، القاهرة ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م.
- سرّ صناعة الإعراب (لابن جني) جـ ١، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- طبقات فحول الشعراء (ابن سلاّم الجمحي)، شرح وتحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- طبقات النحويين واللغويين (الزبيدي)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٤م، ١٩٧٣م.
- علم أصول الفقه (عبد الوهاب خلاف) ط ١٢، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- القاموس المحيط (للفيروز آبادي)، ط ٢، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.
- قواعد أصول الحديث (د. أحمد عمر هاشم) الناشر دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- كتاب سيبويه / المطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة ١٣١٦هـ / ط ١ (نسخة مصورة دار صادر - بيروت).
- كشاف اصطلاحات الفنون (للتهانوي) حققه لطفي بديع، ترجم النصوص الفارسية عبد المنعم حسنين، جـ١، المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٣م - ١٩٧٧م.
- لسان العرب (لابن منظور) دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، نسقه وعلّق عليه ووضع فهارسه: علي سيري.
- لمع الأدلة / مع الإغراب في جدل الإعراب (لأبي البركات الأنباري) تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.
- مباحث في أصول الفقه الإسلامي (د. العبد خليل أبو عيد) دار الفرقان، عمّان - الأردن، ط٢، ١٩٨٧م.
- مجالس العلماء (للزجاجي) تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، القاهرة ١٤٠٣هـ.
- معجم الأدباء (ياقوت الحموي) مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٣م.
- المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) قام بإخراجه د. إبراهيم أنيس وزملاؤه، مطبعة مصر ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.
- نظرات في أصول الفقه (د. محمد إبراهيم الحفناوي) دار الحديث - القاهرة د.ت.

أَصْداءُ الإِيمانِ
فِي الأَدَبِ الإِسْلامِيّ

د. محمد عادل الهاشمي(*)

ملخص البحث:

غايةُ هذا البحث إبراز ما للإيمان من أصداءٍ وجدانيّةٍ في الأدب الإسلاميّ، وإظهار تراثي الإيمان في نتاج الأدباء الإسلاميين، إذ كشفوا عن أصالة الإيمان في النفس الإنسانيّة، وهم في هذا يصدرون عن عقيدة التّوحيد التي حقّق بها أدبهم شخصيته المتميزة.

وقد أظهر الأدبُ الإسلاميُّ ارتباط الفطرة الإنسانيّة بهذا الكون الكبير الذي يُسبّحُ بحمد الله تعالى، ويقدّسُ له، وأبرز انسجام الفطرة مع نواميس الوجود، وسُمُوّها في معارج الإشراق والطهر والنّور.

وكشف الأدباء الإسلاميون عن أثر الإسلام في ارتقاء النّفوس والفطر الإنسانية، وحذّروا من هبوط الفطرة وارتكاسها في ردغاتِ الضّياع، ودرك الشّك، وأودية الجحود السّحيقة، مما ينذر بدمار العالم. وسجّل الأدب الإسلاميُّ صورًا لصحوة الفطرة في حياة الفرد والأمة صحوة تغسلُ الآثام والأوزار، وتستأنفُ الحياة في طهر واستقامة وإشراقة ضمير، وتستعلي على بهارج الدُّنيا وزخرفها ومتاعها، وتثير الأرض وتعمرها على هدًى وبصيرة ونور.

وكان الأدبُ الإسلاميُّ حفِيًّا بوحي السّماء، فصوّر جلاله وعظمته وأثره في النُّفوس، إذ فسّر القرآنُ للإنسان سرَّ وجوده، ووجود الكون من حوله، وكان له أثره العميق في قلوب الجيل الأوّل والأجيال الإسلامية على مَرّ العصور، يسمو بالفطرة، ويزكي النُّفوس، ويقود خطا البشرية وأشواقها إلى رضوان الله تعالى، ويرقى بها في عوالم الطُّهر والجمال والجلال، ويعلي شأن الأمة الإسلاميّة لتكون، كما أرادها اللهُ تعالى، خير أُمّةٍ أُخرِجَتْ للنّاس.

(*) أستاذ مساعد بكلية التربية ـ جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا ـ الإمارات العربية المتحدة.

البحث:

الصِّلة بين الإيمان والأدب الإسلامي تبدو من الظهور والاستعلان بما يكفي الحاجة إلى البيان، ولكن حديثنا عن تراني الإيمان في نتاج الأدب الإسلامي، أو ما للإيمان من أصداء وجدانية في الأدب الإسلامي، جعل من تمام البحث إلقاء الضوء على هذه العلاقة بما ينير صلاتها، ويوضح روابطها.

الإسلامُ دينُ اللّهِ في الأرض، ومنهج الله وشرعه للبشر، والإيمان «يمثل العقيدة والأصول التي تقوم عليها شرائع الإسلام وعنها تنبثق فروعه»[1].

وهو الاعتقاد والتصديق بوجود الله ـ سبحانه ـ وما جاء به رسوله محمد ﷺ من كتاب، وهدى، وبلاغ للناس، وتضمه أركان الإيمان. قال عليه الصلاة والسلام «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى»[2].

والأدب الإسلامي يصدر عن العقيدة في تصوره ونتاجه، وبها يحقق شخصيته المتميزة، وقد كان للعقيدة هذه المكانة في الأدب الإسلامي لمكانتها الرفيعة في حياة الإنسان المسلم، فالعقيدة بنية تفكير الإنسان المسلم، ومنطلق مشاعره، وعنوان انتمائه وارتباطه بخالقه، وتصوره لهذا الوجود، لذا كانت العمود الفقري الذي ينتظم مواقف الإنسان في الأدب الإسلامي كلها...

ولما كان موضوعُ الأدب، والأدب الإسلامي بخاصة، النفسَ الإنسانية في صفاء تكوينها، ونقاء حسها، ورهافة مشاعرها، وكان موضوع الإيمان النفس الإنسانية كما برأها الله، كان الأدب الإسلامي أقربَ إلى تسجيل أحاسيس النفس المؤمنة ممثلة بالفطرة والوحي، فالفطرة الإنسانية هي الجبلة الصافية التي برأ الله البشر عليها، وعلى هذه الفطرة الناصعة ينسكب وحي الله وهداه، فيقشع غياهب الظلام، ويرسي قواعد النور، ويتولى الأدب الإسلامي تسجيل تلك اللمحات العليا.

---

(١) العقائد الإسلامية/ سيد سابق ٧

(٢) رواه مسلم رقم (٨) في الإيمان.

أ - الفطــرة:

إن صفاء التكوين في الإنسان ماثل في فطرته النقية التي خلق الله بني الإنسان عليها، وقطع عليهم بها عهداً بالعبودية له منذ كانوا في الأصلاب..

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(٣).

وهذا ما يحدو إلى القول. إن الإيمان بالله ليس حقيقة عقلية يسبر الفكر أبعادها وأغوارها وحسب، وإنما هو بإزاء ذلك ـ استعداد نفسي وروحي بالفطرة التي تستقبل الإيمان بالاستجابة والبشاشة، بما يدلّ على أصالة الإيمان في النفس البشرية تزكو به الفطر وتنمو.. يقول الشاعر الإسلامي أحمد محمد صديق:

تـزكـو بـه الـفـطـرُ السّـلـيـمـةُ مـثـلـمـا ... تـزكــو الــغــراسُ نضــارةً ورواء(٤)

ويعبر الشاعر أحمد شوقي عن عمق هذه الحقيقة الفطرية في معرفة الإله بقوله:

ربّ هــذي عــقــولُـنَـا في صـبــاهــا ... نــالَـهَـا الـخـوفُ واسـتـبـاهـا الـرجـاءُ

فـعشـقـنـاك قـبـلَ أنْ تـأتـيَ الـرّسـ ... ـلُ وقــامـت بـــحـــبك الأعضـــاءُ

ووصـلـنـا السُّــرى فـلـولا ظـلامُ الـ ... ـجـهـل لم يـخـطـنـا(٥) إلـيك اهـتـداءُ(٦)

١- طبيعة الفطرة

الفطرة مؤهّلة بصفائها لاستقبال تكاليف الإيمان، وشرائع الله مؤهلة بما أودعها الله من قوى وطاقات، مزّودة بكل ما يلزم الإنسان في حمل تبِعات الإيمان... وهكذا تتراءى للشاعر الإسلامي عدنان نحوي آفاقُ عالم إنساني ينطوي في إهاب إنسان..

---

(٣) الأعراف: ١٧٢.

(٤) ديوان نداء الحق/ أحمد محمد صديق. ٢٥٨.

(٥) لم يجاوزنا

(٦) الشوقيات. ١: ٢٧.

تقولُ: حَنانَيْك.. الضياءُ جميعُه
بذاتِكَ.. فانشُدْ إن رغبتَ بها الهُدَى
بذاتِكَ.. في عينيكَ في القلبِ.. في يدٍ
على خفقاتِ الشّوقِ هيّجنَ أكبُدَا
برجعةِ أنفاسٍ.. بلهفةِ أضلُعٍ
بإشراقةٍ.. بالعيشِ.. بالسعيِ.. بالرَّدَى
هُنا.. في بَنانٍ دقَّ صُنعاً وآيةً
وجارحةٍ تجلو لعينيك.. مَوردَا
وفي فطرةٍ أُوتيتَها لو سألتَها
عن الحَقِّ قامت كي تُبينَ وتَشهدَا
بذاتِكَ.. في جنبيكَ آفاقُ عالمٍ
فسيحٍ وأنوارٌ وموجٌ من الصَّدَى
تألَّقُ أو تحنو بضوءِ شُموسِها
أماناً وتبتلُّ الجوارحُ بالنَّدَى(٧)

من سمات هذه الفطرة التوازن والتناسق بين الطاقات التي تضمها مكونات الإنسان، فلا اضطراب بين مطالب الجسد والروح، ولا حَيف بينهما، وإنما تكامل وتعاون يؤدي كلٌّ منهما مهمته في إطار الفطرةِ بما يُشبع حاجته باعتدال وارتفاع، فلا تطغى حاجات الجسد على أشواق الروح، ولا تنفرد مطالب الروح بتكوين الإنسان وإنما هي مزيج متناسق يميز صفاء الفطرة..

فالإسلام يقر فطرة الإنسان بحاجاتها ونوازعها ودوافعها، فلا يكبت دوافعها الأصيلة، وإنما يحافظ عليها نقيةً، ويسعى إلى تهذيبها وترقيتها. فطاقة الجنس مثلاً طاقة فطرية يقرها الإسلام على ألاّ تتجاوز الحدود(٨).

إن الفطرة الربانية تضبط الميل بين الجنسين، دوافعَه وطرائقه فلا فوضى - في ظل

(٧) ديوان موكب النور د. عدنان نحوي: ٧٩-٨٠.
(٨) انظر: منهج الفن الإسلامي: ٦٢-٦٤.

الإيمان ـ ولا إسراف، وإنما ينظِّم الميلُ بالضوابط الإنسانية العقَدية عن طريق الزواج وإنشاء الأسرة التي تبني الأجيال، ولكنّ طريق التغريب الأوروبي أراد شَدّ هذا الميل ـ متابَعةً للعادات الأوربية ـ إلى أقصى حَدّ بما يخالف الفطرة البشرية، فطالب بإخراج المرأة، وهي ركن الأسرة من فطرتها وبيتها لتكون فتنة ومتاعاً مشاعاً...

يمثل الشّاعر علي محمود طه لهذا الاتجاه من الإباحة التغريبية على الطريقة الأبيقورية إذ يقول:

ما تكونُ الحياةُ لو أنكر الأحياءُ فيها طبائعَ الأَشياءِ
أنا أهواكِ كالفراشة صاغَتها زهورُ الثرى وكَفُّ الضياءِ
أنا أهواكِ فتنةً صاغَها المثّال من طِينةٍ ومن إغراءِ
أنا أهواكِ بِدعة الخُلد صيغتْ من هوى آدمٍ ومن حواءِ(٩)

إنّ الأدب الإسلامي يأخذ، على طريق العقيدة، برعاية فطرة المرأة وحفظ وظيفتها الأصلية.

يقول عدنان نحوي ممثّلاً لرعاية فطرة المرأة فتاة وزوجًا وأمّاً، لتمارس دورها الأصيل مربيةً للأجيال، ووالدةً للأبطال والرجال...

وَمَضَتْ تَرُدُّ على مُحيَّـ	ـاها حجابَ الطُهر رِدَا
تُخفي كما شاءَ التُّقى	من زينةٍ وتَرُدُّ بُردا
وتضُمُّ من أدبٍ ومن	خُلُق وتحفظُ فيه عَهدا
نِعَمَ الحياةُ فإنّه	يَهَبُ الجمالَ شَذًى وندًى
هذي غراسُ الدّين طا	بتْ بالتُّقى عُوداً ووَردا
طابتْ فتاةٌ صاغَها الـ	إسلامُ إيماناً ومَهدا
ورعَى لها فِطَراً وخطَّ	لها من الأحلام رَغْدا
هي في دروبِ الخير رَيـ	ـحانٌ يمدّ الخيرَ مَدّاً
وتصوغُ معدِنَها النقيَّ	جواهراً وتصوغ عِقْدا

(٩) ديوان علي محمود طه..... ص. ٦٩٩.

تَـــهبُ الأمـــومـــةَ مـــن وفـا ... ءِ حـنـانِـهـا عَـزمًـا وجُـهْـدا

عصَـرتْـهُ مـن دمـهـا هـوًى ... تـغـذو بـه الأجـيـالَ شَـهْـدا

وهـبتْ، ومـا بَـخِـلَـتْ عـلـى ... أبـنـائـهـا، قـلـبًـا وكَـبِـدا

ولـزوجـهـا نشـرتْ دنـا ... ممدودةً بـبِـشـرًا وسَـعْـدا

نـفـحـتْـهُ صـفـو الـبِـرِّ مـن ... إيمانـهـا شُـكـرًا وحـمـدا

صـانت لأمَّـتِـهـا الحدو ... دَ وأورثتْ شـرفًـا ومجدا

دفـعـت عـلـى شـتـى مـيـا ... ديـنِ الجهـادِ هُـدًى وجُـنـدا[10]

ومن سمات الفطرة التناسقُ مع ناموس الوجود (الكون والحياة والإنسان) ففطرة الإنسان جزء من فطرة الوجود كله، محكومةً بالناموس نفسه الذي يجعل الوجودَ كله وحدةً مترابطة[11].. فالفطرة البشرية تلتقي مع العبودية لله والدينونة له في صدورها عن سنة الله وناموسه في الكون والحياة، فإن الإنسان حين يعبد الله ويسبّحه إنما يسير في دورة العبودية لله والإيمان به مع الكائنات الحية والسموات والأرض التي تعبّر كلها عن عبوديتها وتسبيحها لِله بحركتها ومهمتها في الوجود، ومن هنا نلمح انضباط الفطرة البشرية وصفاءها وانطلاقتها إلى الإيمان دون حادٍ إليه..

لقد تجلَّت ظاهرةُ التناسق في الفطرة البشرية لرجال تراثنا منذ فجر تاريخنا. من تراث أدبنا الإسلامي نطالع هذه الخاطرة للكاتب الإسلامي الليث بن الربيع يخاطب قسطنطين ملك الروم في ثنايا رسالةِ الرشيد العباسي إليه.. «فإنه ما من مفكّر ينظر فيما ذكَر اللهُ[12] فيها مما بين السماء والأرض إلا رأى من اتصال بعض ذلك ببعض مثلَ ما رأى في تدبير نفسه، وعرف من اتصال خَلقِه فيما بين ذوائب شؤون رأسه إلى أطراف أنامل قدمه، وفي ذلك أوضح آية وأبين دلالة على أنّ الذي خلقه وصنعه إله واحد لا إله معه»[13].

(١٠) موكب النور: ١٤٩-١٥٠.

(١١) انظر: في ظلال القرآن ٩: ١٣٩٤-١٣٩٥.

(١٢) قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس لقوم يعقلون﴾ البقرة: ١٦٤.

(١٣) اختيار المنظوم والمنثور ابن طيفور ١٢: ٢٢٦.

ويكشف الأديب الإسلامي أحمد رائف في مسرحيته عن ارتباط الفطرة البشرية بهذا الكون الكبير، ففي آفاق العالم الثاني الذي رمز له المؤلف بالمريخ[١٤] يهتدي أحد شخصيات المسرحية في هذا الجو الصافي إلى طريق الإيمان بهذه الحقيقة:

ميرهارد: هناك طريق لا نعرفه غاب عنا، ولكنه موجود، ويعرفه كثيرٌ من الناس لا نعرفهم، الحياة لا تفضي إلى باطل، كلّ سطر من كتاب الكون الكبير يشير إلى هذه الحقيقة بوضوح وجلاء[١٥].

ولقد ألق شاعر الإسلام محمد إقبال هذه الحقيقة مستثيرًا في الإنسان المسلم المعاصر أداء دور فطرتِه في حراسة الحياة وأسرار الوجود بما ينسجم مع مكانته التي رفعه الله إليها...

«إن فطرتك حارسة أمينة لإمكانات الحياة وأسرار الوجود، فأنت المحكّ الأصيل لجوهر الكون وسرّ الحياة، وإن ما حملته النبوةُ من تحفة غالية وهدية ثمينة من عالم الماء والتراب إلى عالم الخلود الذي لا يزول ولا يحول، إنما هي أنت»[١٦]

ويتعاقب الأدباء الإسلاميون على جلاء هذه الحقيقة، فهذا الدكتور عماد الدين خليل ينطق بعد حوار وجداني طويل شخصياتِ مسرحيته بهذا التلاؤم بين النفس الإنسانية والوجود حين تصفو الفطرة، وتثوب إلى طبيعتها النقية...

«سعيد. إنّ إحساسًا عميقًا بالإيمان يغمر كياني كله، وإن أجزائي الضائعة المبعثرة عادت لتلتئم من جديد.

أحمد. بالإيمان يتحول المعذّبون إلى أغنية عميقة، وتغدو كلُّ القيم والأشياء في الخارج توافقًا رائعًا يملأ الإنسان بالشوق والدهشة والحياة..»[١٧]

إن الكون مؤمن مسلم يعرف بارئه، ويخضع له، ويسبّح بحمده كلُّ شيء فيه وكلُّ حي، والإنسان يعيش في هذا الكون الذي تتجاوب جنباته بأصداء الإيمان والإسلام، وأصداء

---

(١٤) انظر: في الأدب الإسلامي تجارب ومواقف شرح هذا المصطلح للمؤلف ١٤٠٧-١٩٨٧ ص. ٨٨-٩٢.

(١٥) البعد الخامس: ٢٠٠.

(١٦) روائع إقبال: ٢٥٣.

(١٧) المأسورون (مسرحية) د. عماد الدين خليل.... ص: ١٣٩.

التسبيح والسجود، وذراتُ كيانه وخلاياه تشارك في هذه الأصداء، وتخضع في حركتها للنواميس التي قدّرها الله[18].

يمثل الشاعر الإسلامي سليم عبد القادر لهذا الميدان من تلاؤم الفطرة مع ناموس الكون، فيزجي إلينا تجربته تعبق بالتسبيح لله. هذا التسبيح الذي يحيل نفسه إلى جزء وثيق من هذا الوجود، فيغدو ذكرُه لله توقاً ووصولاً كتَوق مياه الأنهار إلى مصابّها، كما تسبح نفْسه القانتة لله مع الأفلاك والأنجم الزّهر..

أُسبّح ربّي في السّريرةِ والجهرِ ... وأحيا بذكرِ اللهِ منشرحَ الصّدرِ

فتسبيحه روحي وراحي وبهجتي ... وفي ذكرِه عُمري، وأكثر من عمري

وأذكره في كلّ آنٍ وحالةٍ ... بيُسرٍ، كما الأنهارُ في دربها تجري

وأذكره، والصمتُ حولي مخيّمٌ ... بفكرٍ دؤوبٍ، لا يملُّ من الذّكرِ

فأسمو على متنِ اليقينِ بمهجتي ... إلى ذروةِ الأفلاكِ والأنجمِ الزُّهرِ[19]

٢- سمو الفطرة

لقد ألفينا في الفطرة جوهر الإنسان النقي، والملكات البشرية الصافية، والطاقات الناصعة، وروح الإنسان البريئة، تُذكي حياته بالتوازن والاتساق، وتحلّق بها في معارج النور والإشراق،فهي، بطبيعتها، وعاءُ الايمان في الإنسان، تمضي متناغمةً مع الكون والحياة في ناموس الله الواحد الذي ينظم الوجود، لتكون مؤهلةً لاستقبال عالم الايمان .

﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[20]

لذا كان من مهمة الإنسان تعهدُها بطاعة الله والقرب منه، والإعراض عما يلوّثها بالآثام والذنوب، تزكية لها، وحفاظًا على نقائها..

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[21]

ولعله يتضح بعد هذا أنَّ من أجلِّ مهام الإنسان في إنجاز أمانة الإيمان، وتكاليفه

---

(١٨) انظر: مقومات التصور الإسلامي ١٩٩.

(١٩) ديوان القادمون الخضر سليم عبد القادر... ص: ١٠٣.

(٢٠) الروم ٣٠.

(٢١) الشمس: ٧-١٠.

وتبعاته تزكيةَ الفطرة، والارتقاء بها، ورياضتها على الآفاق العليا لعالم الإيمان، من حبِّ الله والخشوع له والتماسِ رضاه من خلال استشعار ربوبيتهِ وفضله..

.. يعبر الأدب الإسلامي عن هذا الأفق الرفيع من تسامي الفطرة البشرية وارتقائها بالإخبات لله والخضوع له، قال الشاعرُ أنور العطار:

أنا في هيكلي اللهيفِ دعاءٌ ... فاضَ من سرِّكَ اللطيفِ الممجَّدْ

ساهدُ الجفنِ، خاشعُ القلبِ باكٍ ... ذاهلُ الرُّوحِ مُستهامٌ مشرَّدْ

يا إلهي طيفُ العفاءِ يُناجيـ ... ـكَ، ونجواهُ أنَّةٌ تتصعَّدْ

أيُّ ألطافِكَ العِذابِ تَجلَّى ... أيُّ آلائِكَ العظامِ تَعدَّدْ

شفَّني الحبُّ فاستحلتُ نِداءً ... ومن الحُبِّ أن تذوبَ وتُسهَدْ

صقلَ القلبُ بالتُّقى فتصفَّى ... وجلاهُ الهُدى فصلَّى ووحَّدْ[22]

فإذا ما ذكَت الفطرة واتسقَت قواها ومكوناتُها أضحَت مؤهَّلة للسمو والارتقاء بالإنسان، والإيمانُ حادٍ للصعود قدُماً بالفطرة البشرية، إنه يحميها من كل ما يغشّيها ويُخفي الجانب المشرق منها، ذلك الجانب النورانيّ الذي ينزع بطبعه - إلى التطور والارتفاع، ومهمة الإنسان المؤمن أن يجلوَ هذا الظلام لتتكشف له آفاق الإشراق والنور، وعندئذ يكتشف في نفسه من الطاقات ما يحكي المعجزات..[23]

وموحيات الصعود في الإسلام كثيرة تتجلى في شعائره وشرائعه، في آدابه وأخلاقه، في سِلمه وجهاده، وفي قيامه بمهمته في الأرض، لأن الإسلام صعودٌ بالبصر إلى أعلى، إلى الغاية العليا ورضاء الرحمن، إلى رفرفة الروح وارتقاء الحياة..

يحدثنا الشاعر أنور العطار عن أثر الرسالة الإسلامية المعجز في ارتقاء الفِطر والنفوس بفضل تربية النبي ﷺ للجيل الأول، وصياغته الفريدة على غير مثال...

يا حبيبَ الأرواحِ أنتَ المرجَّى ... أنت سِرُّ النَّجوى، وأنتَ الصَّفاءُ

شعَّ منكَ الهُدى ففاضَ على الكو ... نِ وضاءتْ بنورك الجوزاءُ

وصقلتَ العقولَ صَقلاً عجيباً ... حارَ فيه الهُداةُ والحكماءُ

(٢٢) ديوان ظلال الأيام أنور العطار.... ص: ٨٩.

(٢٣) الإنسان بين المادية والإسلام محمد قطب دار الشروق ١٣٩٨-١٩٧٨ ص: ٨٩.

وأعدتَ النفوسَ أصفى من النّو ... رِ تباهى بها السَّنا والنقاءُ

نَقِيَتْ كالنعيرِ حتى كأنْ لم ... تمتلِكْها الحقودُ والأهواءُ

رحمةٌ تُنْعِشُ القلوبَ ونُعمى ... بَعَثَتْهَا الرسالةُ الزّهراءُ[٢٤]

وارتفاع الفطرة ليس تكليفاً ومعاناةً شاقة، ولكنه مطلب الروح التواقة إلى الارتفاع، وعلى هذا كان للارتفاع عذوبةٌ ومذاق يسيغُه أصحابُ الفطر النقية الذين يَزِنُونَ أعمالهم بموازين الإيمان، هذا «سعيد بن جبير». في محنته مع الحَجاج، يحقِر نفسه حين أعرض عنه البلاء، ويعاوده حين وافته المحنة، ولحق بمنزلةِ المتَحنين في الله.

«واللهِ ما زال البلاءُ ينزلُ بأصحابي من حولي، وأنا في عافية حتى احتقرتُ نفسي، وظننتُ أن ليس لِله فِيَّ حاجةٌ حتى نزَل بيَ البلاء، فرجَع إليّ الأملُ أن أدرِكَ أصحابي، وأنالَ حظاً مما ينالُه الدعاةُ إلى الله.»[٢٥]

٣- هبوط الفطرة

إنّ الفطرة في التصور الإسلامي حارسة للإنسان من الارتكاس الذي ينزع منه ملكاته الصافية، ويتردّى به إلى دَرك الشكّ والإنكار، فيضطرب قَصْده، وتتعثّر خطاه، ويهوي به إلى حضيض الضياع والشتات الفكري والوجداني ـ كما سبق أن عرضنا ـ في تصوره وواقع حياته...

ويرصد الأدب الإسلامي من ظواهر هذا الهبوط في فطرة الإنسان عبرَ الجاهلية المعاصرة، ما يؤذي النفوس المؤمنة من مظاهر العُري المادي والنفسي، متمثلاً في نوادي العُري وحفلاتِ التعرية والرسمِ العاري والصور العارية والأفلام العارية والأخلاق العارية، بما يجلب السُّعار والتلَف والشقاء، ويهبط بالذوق الإنساني...

فمن العُري النفسي ما نجده عند بعض أدبائنا المتغربين، فنزار قباني يُطربه العُري النفسي، ويُدِلُّ على الجيل بإخراج الجنس إلى الشارع، ويختصّ من تراثنا بالإعجاب شعراءَ الغزل الحسّي، مقتفياً كما يقول ـ خطا أستاذه «فرويد»[٢٦].

أما نجيب محفوظ ـ القصّاص ـ فيروّج لظاهرة العُري النفسي حين يجعل من الجنس

(٢٤) مجلة التمدن الإسلامي (الدمشقية)· م/٧ عام ١٣٦٠-١٩٤١ ص: ٦٩.

(٢٥) عالم وطاغية (مسرحية تاريخية): د. يوسف القرضاوي .... ص: ٢٩.

(٢٦) انظر: قصتي مع الشعر نزار قباني....ص: ١٣١-١٣٢.

في رواياته وقصصه معرضاً للشذوذ الجنسي والممارسات الشاذة[٢٧]، ويتخذه طريقًا لفنه ومعبرًا لأفكاره وقضايا رواياته وقصصه من خلال ما يصرح به:

«إنما الجنس قد يستغلّ ـ فنيًا ـ من نواح كثيرة. الناحيــة السيكولوجيــة والناحيــة الاجتماعية والناحية الفلسفية، ومن الذين استخدموا الجنس استخدامًا اجتماعيًا «ليوتولستوي» الروائي الروسي الكبير (ويصرح محفوظ بأنه قد سار على هذا المنهج في رواياته. بداية ونهاية» والقاهرة الجديدة والثلاثية)، ومن الذين استخدموا الجنس استخدامًا سيكولوجيًا «وليم فوكنر» الروائي الأمريكي (ويصرح محفوظ بأنه سار على هذا المنهج في روايته السراب) ومن الذين استخدموا الجنس استخدامًا فلسفيًا د. هـ لورنس (ويصرح محفوظ بأنه سار على هذا المنهج في روايته الشحاذ)[٢٨].

ثم إنه يلتمس مسوّغًا للأدب المكشوف من أدبنا القديم، فيحاول أن يلصق بأدبنا اتجاهًا دخيلاً، ويجعل من المباءات الشاذة التي تعرض روايات الجنس ومشاهده في شعبنا المسلم ظاهرة لا تخدش الحياء ـ على زعمه ـ أو الأخلاق!

«الحقيقة أن الأدب الذي يسمّى مكشوفًا شيء ليس جديدًا على الأدب العربي، فقد سبقتنا فيه أوروبا بزمن طويل، وعندنا أنواع من الفحش حتى في العصر الحديث ليس لها نظائر في أوروبا.... المهم أن الجنس في العصر الحديث وخصوصًا بعد الحرب العالمية بدأ يأخذ وضعًا آخر، بدأ يعرض على المسرح، ويظهر على الشاشة، ويروي الرواية بطريقة يُفهم منها أن هذه المسألة لم تعد من الأشياء التي تدخل تحت نطاق الأخلاق أو الحياء»[٢٩].

إن الإيمان ـ في منظور الأدب الإسلامي ـ طُهر وعفة، واستنقاذ لإنسانية الإنسان، والعُري دنس وارتداد إلى الجاهلية، ومظهرلارتكاس الفطرة والتخلف الحضاري، وقصة النشأة الإنسانية في القرآن توضح القيم الأصيلة في ذلك، والموازين...

﴿يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوءَاتِهِمَا﴾[٣٠].

---

(٢٧) انظر روايات محفوظ: الثلاثية – القاهرة الجديدة

(٢٨) أتحدث إليكم نجيب محفوظ ....ص: ١٦٩-١٧١.

(٢٩) نفسه: ٩٩

(٣٠) الأعراف: ٢٧.

ومن هنا يرى الأديب الإسلامي مصطفى صادق الرافعي في العُري على الشاطئ ـ على لسان الشيطان في مقاله ـ هبوطًا بالإنسانية وعبودية للإنسان

«هنا تتعرّى المرأةُ من ثوبها، فتتعرّى من فضيلتها...

الفتاة ترى في الرجال العُريانين أشباح أحلامها، وهذا معنى من السقوط والمرأة تُسارقهم النظر تنويعاً لرجلها الواحد...

أين تكون النيةُ الصالحة لفتاة أو امرأة بين رجال عُريانين؟»[٣١]

إن من ضحايا خروج المرأة عن فطرتها ما يرويه لنا الشاعر الإسلامي د. صالح آدم بيلو عن مصير الفتاة التي تستبيها إغراءات العصر وشياطينُ العري، فتنزلق رويداً رويداً من عفة الطهر إلى رجس الطريق، لا أسرة، لا بيت، لا نسل، لا ملاذ، فتتجمّد فيها الفطرة وتغدو حطامَ امرأة... ها هي تخاطب فارس أحلام الأمس الذي كان سبب زلّتها..

زيَّنتَ لي عيشًا بوادي السَّرابْ — وعالم السحر، ودنيا الضَّبابْ
ودغدغْتَني بخليع الكلام — وراودتَني نظرةً واقترابْ
وأذهلتَني بثمين الهدايا — وخدَّرتَني بسُلوكٍ عُجابْ
وقد قدتَني شبهَ مسحورة — أحثُّ الخطا لوجار الذئابْ
وقد قلتَ لي، ويدي في فمي — لأخْنقَ صيحاتِ عِرضٍ مُذابْ
تعالَي إلى عالمِ «واقع» — فما العمرُ إلا رؤًى وانتهابْ
إلى أن أفقتُ على صرخة — مسعَّرة بعظيم المُصابْ
هُنا.. ها هنا.. في حشاي — جنينُ الخطيئة، وابنُ العذابْ
فجئتُك ضارعةً في ابتهالٍ — فألقيتَني ها هنا.. في الترابْ
فقادت خُطاي بقايا فتاة — إلى حيث الخنا والشرابْ
وأفنيتُ عمري تعيساً، كئيبًا
وولّى شبابي..! فما من شبابْ
وإنّي أُحِسُّ دبيبَ السُّلال — على رئتيَ يمُضُّ التهابْ

(٣١) وحي القلم ١ ٢٥٨ – ٢٥٩.

ومــالي إلى أســرةٍ مــن ســبــيــلٍ ومـــالي إلى دارهــا مــن إيــابْ
وتــلــســعُــنــي ســنــواتُ الــخــريــفِ وتُــثــلــجــنــي ســنــواتٌ رطــابْ[٣٢]

ومن ظواهر هبوط الفطرة في الأدب الإسلامي الضياعُ والشتات الفكري ـ وقد عرضنا له في الفصل السابق ـ ومظاهرُ التِّيه الذي ترسف فيه البشرية...

لقد ظلت عواملُ القلق والتحطُّم والفناء والإغراق الحيواني تطحن أولئك الجاهلين من الداخل، وتأتكل نفوسهم وأرواحهم، وتجرِّد أعصابهم من أي إحساس، وأخيرًا تقتلهم، فيغدو كلٌّ منهم ميتًا، جامدًا، زائغًا، لا يشعر بشيء...[٣٣].

يمثل لنا هذا المنزع الجاهلي الغبيُّ الهدام الذي يدمر العالم، وفي التدمير حتفُه، الشاعر الإسلامي عبد الله عيسى السلامة بهذا التناول الرمزي:

بـلـى: جَـحَـدَ الـفَـضْـلَ ذاك الشَّـقـيُّ وضـجَّـت شـرايـيـنُـه بـالـبـطـرْ
هَـنـاتٌ مـن الـعـلـم وحشـيَـةٌ أحـالتْ فـؤادَ الـفـتـى كـالحجـرْ
وبــات يصـلِّــي لألــف إلــهٍ وكــلُّ إلــهٍ ســنــاً مــن ســقَــرْ
ويــحــمــل أوزار مــا يــدَّعــيــه إلى أن حــنــى ظــهــرَه مــا وزَرْ
يمزِّق، يــحــرق، يــلــهــو، يــعــيثُ يــبــعثر، يــلــعَــن، يمحــو، يــذَرْ

رويـدَك، إن الـصـبـيَّ الـغـبـيَّ سـيـقضـي قـريـبـاً عـلـى نـفسِهِ
يــدمِّــر مــا شــادَه في قــرونٍ ويســعــى حــثــيــثــاً إلى رمسِــهِ
ســيــبــكـي غــداً حين يــأتــي غــدٌ عــلــى مــا تصــرَّم مــن أمسِــهِ[٣٤]

ومن ظواهر هبوط الفطرة التي يمثل لها الأدب الإسلامي الضغوطَ المادية المعاصرة التي تأخذ بخناق الإنسان البعيد عن الإيمان، فتختزله إلى بضاعة وإلى كمية وإلى رقم أو

(٣٢) ديوان ورقات من الزيتون، د. صالح آدم بيلو... ص: ٧٧-٨٠.
(٣٣) انظر. فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر... ص: ٥٠.
(٣٤) ديوان واحة في التيه عبد الله عيسى السلامة ص: ٥٧-٥٨.

إلى أداة..[٣٥] يعبِّر عن هذا الضياع الحضاري الشاعر حكمت صالح، فيرصد لنا طغيان الالة الذي دمّر إنسانية الإنسان في معرض نجواه للنبي ﷺ

قِيمُ الإنسان ذابتْ

كلُّ شيء في انصهاراتِ الحديدْ

سيدي ماذا أقولْ

تُقطع الأيدي

تطيحُ الألة الصماءُ بالأعماق

كي ييبسَ إبداعُ العقولْ

خَدَّرَتْ يا سيـدي الألـةُ

إنسـانَ الحضاراتِ الجديدْ[٣٦]

٤-صحوة الفطرة

بعد أن عرض الأدب الإسلامي لطاقات الفطرة البشرية، وسبيل تزكيتها والارتفاع بها، ومن ثَمَّ إلى ظواهر هبوط الفطرة وعواقبها، يعرض هنا إلى صحوة الفطرة في حياة الإنسان، وصحوتها في حياة الأمة. فالفطرة مهما غفت وكمُنَت تظل متوثبة، متحفزة لمارسة وجودهافي حياة الإنسان وحضارته، فتكون صحوتها بمثابة حياة جديدة أو ميلاد جديد.

إنَّ صحوة الفطرة قد تكون ذاتية، وقد تكون حضارية، فالإنسان قد يظل غافلاً عن كنوز فطرته، سادراً عما يحوي بين جنبيه من طاقات حتى تواجهَه أزمة أو صدمة، فتستفيق فطرته، وتسيل كنوزها رَوْحًا وريحانًا...

يسجل لنا الأدب الإسلامي ألوانًا من هذه الصحوة الفطرية، فيعرض لنا الأديب الإسلامي محمود مفلح نموذجاً من الصحوة الذاتية في شخصيته القصصية الاتية

(ذهب علاء الدين إلى إسبانيا ليدرس الطب، لا ليكون.. طبيباً، ولكن ليُشبع نهمته، وشهوته في تلك البلدان المكشوفة... وفي إحدى مباذلِه يعيِّره شرطيٌ بأنه «مسلم»، وكان

(٣٥) الفلسفات الهندية د. علي زيعور.... ص. ١٣.

(٣٦) نحو آفاق شعر إسلامي معاصر حكمت صالح .... ص: ٣١.

هذا المدلولُ خابياً في نفسه تماماً.. وإذا به بمثابة فتيل القذيفة يفجّر كل عفن في نفسه، فيستيقظ إسلامُه واعتزازه بتاريخ أجداده الفاتحين للأندلس، ويمضي يزور آثارهم: غرناطة، قصر الحمراء.. وكأنه يمشي في محراب..

لقد أدرك أن الإسلام في إسبانيا له مذاق آخر تماماً، إنه يعني «الطوفان» الذي يزلزل الكيان.. الشمس التي تبدد الظلام، وإن كانوا يكابرون)(٣٧)

وقد تعوز الصحوة الفطرية عملاً فنياً شاقاً كما صنع أحمد رائف في مسرحيته «البعد الخامس» فبعد أن استحال حلُّ مشكلات البشرية من حروب وعداء مستحكم بين الأقوياء، يهدّد بانقراض بني الإنسان، يرى المؤلف الحل الحضاري في هجرة ثُلة ممن يرغبون في معالجة قضايا البشرية إلى المريخ، بعيداً عن الأرض التي تشتعل فيها الخصومات والحروب والنزاع بين الأقوياء. وهناك يراجع البشر أنفسهم بعد أن تحرروا من المبادىء المتعسفة، وتثوب إليهم رويداً نفوسهم. يمثّل لذلك الحوارُ الذي دار بين رائدي الفضاء السوفياتي «سوخالوف» والأمريكي «سكوت» وهما على ظهر المريخ ينتظران حكم سلطة المريخ ويتهيبانه. وقد أدار المؤلف هذا الحوار بينهما بعيداً عن الأرض، بعيداً عن انتمار الدولة بالأخرى ليستخرج في ساعة الضيق إنسانيتهما، ويوقظ فطرتيهما اللتين فقداهما على الأرض، فعلى المريخ، وهي التي رَمز لها المؤلف بدار إيمان بالله يمكن أن يتطهرا من الحقد والضغينة:

«سكوت: لقد علمت من حديث نائب الملك أنك قد مسختَ الحقائق الموجود عليها عالمُنا الأرضي مَسخاً بشعًا.

سوخالوف: ماذا يُنتظر من رأسمالي مثلك أن يقول؟

سكوت: (مستمراً في إثارته) لقد أسرفتَ في خداعهم.

سوخالوف: لقد رأوك بنفس العين التي رأوني بها.

سكوت: ولهذا طلبتُ منك أن نكون أصدقاء.

سوخالوف: عدنا ثانية لنفس الفكرة القديمة. حاول أن تفهم.. لقد كان كلٌّ منا يُمسك السلاح ليقتل أخاه. فكيف تتصور أن نكون أصدقاء؟

---

(٣٧) انظر: القارب (مجموعة قصصية) أقصوصة رسالة من مدريد ص: ٧٨-٨٨.

سكوت. ولكني أذكّرك على أي حال أنّ موقف المواجهة هذا الذي تتكلم عنه كان على الأرض، عالم كنا ننتمي إليه في يوم من الأيام، والآن أصبح انتماؤنا إليه تاريخًا يُسترجع، الأرض لا وجود لها الآن بالنسبة لنا»(٣٨).

وفي موقف مماثل يدور الحوار بينهما، فيقترب الخصمان أكثر حين تثوب إليهما فطرتاهما..

سوخالوف: (بحزن) لماذا تسخر مني يا سكوت؟ إننا في وضع لا يحتمل هذا الموقف.

سكوت: آسف... الحقيقة أنه علينا أن نحاكم أنفسنا وبسرعة قبل أن يصدر الحكم علينا بالإدانة من مكان آخر. نريد أن نقف موقفًا كريمًا ولو مرة واحدة إنني أشم رائحة الأبدية.

سوخالوف: إننا على أبواب الفناء .. ما نحن فيه هو الأبدية (يقترب منه) إني أشعر نحوك بالحب.

سكوت: أكان ينبغي أن نموت لنعلم أننا أصدقاء؟(٣٩)

وبعد أن أسهم المريخ أو العالم الثاني في عودة رائدي الفضاء إلى فطرتيهما وإنسانيتهما يُفصح كلٌّ منهما عما ترتكبه دولتُه من شرور في حق الإنسانية، وينضمان إلى مجتمع المريخ حيث تُعلى إنسانية الإنسان، وفي مقام الكشف عن هذه الظاهرة يجري الحوار الآتي بين «ميرهارد» وخطيبته «ليديا»:

ليديا: ولكن الروسي، وكذلك الأمريكي قد علما أيَّ ضلال كانا يعيشان فيه....

لقد استيقظا تمامًا من السبات الذي كان يلفُّهما.

ميرهارد: الروسي أيضًا؟ هذا غريب حقًّا.

ليديا: إنه مسكين... وقد أدرك تمامًا أنه كان وأمثاله لعبة يلعب بها زعماء الكِرملين كان يُفسد حياته من أجل دنيا الآخرين.. وكان يظن أنه يصنع فجراً للإنسانية ومستقبلاً للأجيال القادمة.

---

(٣٨) البعد الخامس (مسرحية) ص: ١٧٠.

(٣٩) البعد الخامس: ١٧٥.

ميرهارد. إنهما ينظران إلى تجربتهما من مكان مرتفع، فتبدو لهما كلُّ الأبعاد واضحة ظاهرة. ومن السهل عليهما أن يتحققا من الأخطاء التي كان يمارسها كلٌّ منهما، فمعقول أن يرجعا عن موقفهما الأرضي. في المريخ لا يبذل الإنسان جهداً كبيراً في تقصّي الحقائق، أما على الأرض فمن السهل أن يُخدع الإنسان...(٤٠)

وتأتي توبة المؤمن أفقاً أعلى من آفاق استيقاظ الفطرة، وغسل آثام الإنسان وتطهيره من الدنس، حيث تُجتلَى الفطرة في رُوائها ونقائها، وتُستأنف الحياة في إشراقة وطُهر . .

ينقل إلينا الشاعرُ أحمد محمد صديق ضراعة تائب نادم على ذنبه في رحاب ربه يسأله بقلب محترق المغفرة والرضا...

أيـنَ أيـنَ الـخـلاصُ أفـنـيتُ يـا دنـ ... ـيـاي عـمـري.. ولا أزالُ سـجـيـنـا

قـالـهـا.. وارتمى عـلـى جُـرحـه الدّا ... مي مُـشـيحـاً عـن الصِّـحـاب حـزيـنـا

ثـم أغـفـى إغـفـاءةَ الـزهـرةِ الـبـيـ ... ـضـاءِ.. عِـطـراً في كُـمِّـه.. وجَـنـيـنـا

ولبّى الملأ الأعلى النداء فهتف بالغافل النادم..

قـالَ مـهـلاً يـا ذا الـنَّـدامـة دَعْ عـنـ ... ـكَ الـتـلـهِّـي في لـذةٍ لا تـدومُ

أفَـلا تـرتـقـي بـروحـك في الآ ... فـاقِ كـيـمـا تـنـجـابَ عنكَ الـغـيـومُ؟

صـاحِ هـيّـا بـنـا.. فـثَـمّ نـداءٌ ... يملأ الأفـقَ وهـو عَـذبٌ رخـيـمُ

«يـا عـبـادي!» ألا تـتـوقُ إلـيـه؟!

فـهـو بـالـعـالمين بَـرٌّ رحـيـمُ

عُـدْ إلـيـه.. كـمـا يـعـودُ ولـيـدٌ ... فـقـدَتْـهُ في الـتـيـهِ أمٌّ رؤومُ

وانـتـفِـضْ كـالـعُـقـاب هَـزَّ جـنـاحـيـ ... ـه طـلـيـقـاً.. لا تحتـويـه تُـخـومُ

****

واستشعر التائب عذوبة المناجاة، ونداوة جرس الهدى.. ولكن أين المنادي الذي هتف به ومضى؟ إنه في إلحاف الرجاء يلتمس أثر النداء الكريم، يضرع إلى الله تائبًا، ذاكرًا نِعمَ ربه وفضله، مستزيداً من الأنوار التي تروي فؤاده اللّظِي، وتغسل فطرته الظمأى...

---

(٤٠) نفسه: ١٩٤

وأفـاق المسكينُ يرنو حواليـ ـه.. وفي مُقلتيه ظِلُّ سؤالِ

أينَ هذا النداءُ ولّى.. أيدعو ني ويمضي؟ ربّاهُ يا ذا الجلالِ

أنا في لهفة إلى نورك الفيـ ـاض.. فاقْبَلْ ضراعتي وابتهالي

وأنا اليوم قد رجعتُ... وقد وثـ ـقتُ في عُروة السماء حبالي

ضارعاً أستزيدُ نوراً لكي يشـ ـبعَ قلبي وترتوي أوصالي

أنتَ ربُّ السماء والأرض يعنو كلُّ شيء لوجهكَ المُتعالي[41]

ويقدم لنا الشاعر الإسلامي عبد الرحمن صالح العشماوي نموذجًا لصحوة الفطرة الحضارية يرمز فيه لأصالة الفطرة في القرية، وما يشوبها من تغريب في المدينة، ويعرض للمفارقات الحضارية بينهما..

نلقَى، في ديوانه «بائعة الريحان»، أبناءَ القرية أوفياء لفطرتهم النقية، لذا كان ما يجدونه من مفارقات بين حياة القرية والمدينة يجعل نداء الفطرة في نفوسهم أعلى صوتًا وأكثَر شدًا..

تتداخل الرحلة في حياة العجوز «بائعة الريحان» مع رحلة الشاعر خلال حقبة من التاريخ انقلبت فيها الحياة وتغيَّرت مفاهيمُها.. فتتراءى لنا من خلالهما مفارقات المدنية الحديثة التي اغتالت براءة الحياة بعد أن:

«كانت الحياة هادئهْ

وكانت النفوسُ هانئهْ»

وذلك من خلال رؤية حضارية تنساب على لسان العجوز فطرية صافية تربط بين تقارب الزمن وتباعد النفوس:

«واليوم يا بُنيَّ مثلما ترَى

تقارَبَ الزمنْ...

لكنني أحِسُّ بالتباعُدِ المخيفِ

في أنفُسِ البشرْ

(٤١) ديوان نداء الحق ٢٤-٢٩.

ما عادَ في القلوبِ نبضُها القديمُ

وحبُّها العظيمُ»

وفي لمسات بسيطة نافذة تنثال رُؤى بائعة الريحان تروز الحاضر بالماضي...

«ما بينَ أمسي أيُّها الفتى

وبين حاضري

مسافةٌ بعيدةٌ بعيده»

نعم، بين طفولة ترويها مع رعي الغنم، وبين حاضر تشهدُه مع الطائرة النفاثة... وبين غرفة غزيرة الثقوب لا تحرمهم لذةَ المطر..

«كشوكةٍ

في حلَق بيتِنا الصغيرِ»

وبين مجلس رافهٍ، رافلٍ بأنواع الرياش.. رحلةٌ إنسانية بعيدةُ الأغوار، تقصُّها علينا بائعةُ الريحان...

من هذا البيت الصغير الحقير تتطاول قامةُ العجوز الفقيرة لترتفع على كلّ اللاهثين وراء الثراء والنعيم...

«لكنَّ بيتَنا

بالرغم من مظهره الحقيرِ

لم يعرفِ الشقاءْ

وربما

لأنه لم يعرفِ الثراءْ!»

هذا الاستعلاء على بُهرج المدنية وبريقها وخالب ألوانها إنما يمتلكه الإنسان حين تصفو له أصالتُه وفطرتُه.. ومن هنا ترى بائعةُ الريحان ما لا تراه عينُ المدنية اللاهثة وراء المادة والمتاع، إن امرأة العصر تبحث في زوجها عن الجمال والثراء والجاه، أما بائعة الريحان فترى فيه شيئًا آخر!

«ولا تسَلْ عن رجلٍ قصيرٍ
يفاجِىء الذي يراهُ

بمظهرٍ حقير

يداهُ ما صافحَتا نعومةَ الحياةِ

لكنَّه بطلْ!

في وجهِه ابتسامةُ الأملْ!»[٤٢]

وإننا لنُحسّ من هذا، بمدى السعادة التي تغمر قلب بائعة الريحان وهي تحدثنا عن زوجها وانعكاس ابتسامة الأمل على ثغرها.. هذه الابتسامة التي تفتقدها المرأة المتمدنية في اكتشافها قدر زوجها..

إن بائعة الريحان لتستحوذ على إعجابنا، لأنها عرفت قدر الإنسان، ومارست القيم الإنسانية بروح فطرية وهي الجاهلة الغريرة ـ في عرفنا ـ .

ونتساءل بعد هذا : هل تملك الريفية السّاذجة أن تنطق بالحكمة فتعطي هذه الرّؤى الحضارية؟

لعلّ من المسلّم به أنّ الفطرة البشرية تنطق بلسان الإنسانية وضميرها، لذا نرى البشرية مهما ارتقت وتعقدت حياتُها وأفكارها، فإن تعبيرها الصافي عن نفسها لا يجلوه إلا لسانُ الفطرة، ومن هنا تلتقي الفطرة بالحضارة، وتلتقي الرؤية الحضارية الناضجة بالرأي الفطري النقي فكلاهما من نبع الإيمان.

ب - الوحي

إنْ كان ميدان الفطرة النفسَ الصافية النقية المؤهلة لتلقي الهدى والحق، فإن الوحي هو التنزيل الرباني الذي يسكب على الفطرة النقية هدى الله ورسالة نبيه، وهو من صلب الإيمان وأركانه[٤٣]..

يطالعنا من تراث أدبنا الإسلامي ابنُ قيم الجوزية بهذه الحقيقة النفسية المتنامية التي يُشرق بها القلبُ المؤمن..

«وهكذا المؤمنُ قلبهُ مضيءٌ، يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله، ولكن لا مادة له من نفسه فجاءت مادةُ الوحي فباشرتْ قلبه، وخالطت بشاشتَه فازداد نوراً بالوحي على نوره الذي

---

(٤٢) ديوان بائعة الريحان عبد الرحمن صالح العشماوي.

(٤٣) قال تعالى ﴿يأيها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل﴾ النساء، ١٣٦

فطَره اللهُ تعالى عليه، فاجتمع له نورُ الوحي إلى نور الفطرة، نورٌ على نور! فيكاد ينطق بالحق وإن لم يسمع فيه أثراً، ثم يسمعُ الأثرَ مطابقًا لما شهدتْ به فطرتُه»(٤٤)

وهذا ميدان يتفرد الأدب الإسلامي بجلاء آفاقه، فإن نزول الوحي على رسولنا محمد عليه الصلاة والسلام ومعايشتَه له ثلاثةً وعشرين عاماً قد نقل البشر بفضل تبليغ رسالة وحي الله من ظلمات الحياة وضيق تصوراتها إلى الإشراقات الربانية التي جلت الحياة الإنسانية، ورسمت معالمها، وجعلت لها هدفًا وغاية، وأعطت الإنسان دورًا رئيسًا فيها، هو مناط حياته وفعالياته وجزائه..

يجلو لنا الشاعرُ الإسلامي عدنان نحوي فيما يأتي آفاق الوحي وجولته في ربوع المعمورة، يُخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام، ويقيم على قواعد الإيمان أخصب حضارة عرفها الإنسان..

هنا النَّبوةُ.. مغناكِ الذي عَبِقَتْ
فيه النَّبوةُ أغنى كلُّ منسربِ
ومن طيوفِ الهُدى جبريلُ يخفق في
وحيٍ ويهتفُ بالأياتِ والرُّهُبِ
ما مسَّ حانيةً إلا وقد عبقتْ
بطيبهِ نائياتُ البيدِ والهضَبِ
يفيضُ بالنُّورِ يغشى كلُّ ناحية
يشقُّ من ظُلمةٍ يَرمي من الحجُبِ
يُزيحُ عنكِ ركامَ الجاهليةِ من
ظُلم ومن فتنةٍ عمياءَ، مِن كذبِ
طِيبي رمالاً على الصحراء قد مزجتْ
نوراً من الوحي مَزْجاً بالدم السَّرِبِ
لولا الهدى جَفَّتِ الساحاتُ وانطفأتْ
لها اللآلىءُ بين الفقرِ والجدَبِ(٤٥)

(٤٤) الوابل الصيِّب من الكلم الطيب ابن قيم الجوزية.... ص: ٥٧

(٤٥) موكب النور: ١٣٣، ١٣٥، ١٣٨.

إنَّ وحي الله زادُ السماء إلى بني الأرض، عرفوا به معنى الوجود والحياة والمال.

«لقد كان هذا القرآنُ.. يفسِّر للإنسان سِرَّ وجودِه ووجود هذا الكون من حوله.

كان يقول له: من هو؟ ومن أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وإلى أين يذهب في نهاية المطاف؟ من ذا الذي جاء به من العدم والمجهول؟ ومن ذا الذي يذهب به، وما مصيره هناك؟ وكان يقول له: ما هذا الوجود الذي يحسه ويراه، والذي يحس أن وراءه غيبًا يستشرفُه ولا يراه؟ من أنشأ هذا الوجود المليء بالأسرار؟ من ذا يدبره؟ ومن ذا يحوّره؟ ومن ذا يجدد فيه ويغيِّر على النحو الذي يراه؟. وكان يقول له كذلك: كيف يتعامل مع خالق هذا الكون، ومع الكون أيضًا، كما يبين له: كيف يتعامل العباد مع العباد»[٤٦]

لقد كان للقرآن، وحيِ الله، أثرُه الوجداني في قلوب الجيل الأول ومن سار على هديه، ترفَّ بشاشة بتلاوته، ويسري فيها رحيقًا عذبًا يجدد حياتهم، وينعش أرواحهم، ويسمو بوجداناتهم.. كان بين المؤمن وآيات القرآن وجد متصل، يتلوها بلسانه ويديرها في قلبه وجوانحه، هي عالمه الإيماني، يطوف في فلكه، ولقد كان من يمر بدور الصحابة – رضوان الله عليهم – ليلاً يسمع منها مثل دوي النحل من تلاوة القرآن ذكرًا وتضرعًا، وتهجدًا لله..

كأنَّ دويَّ النَّحلِ مثلُ دَوِيِّهم   إذا ارتفعت أصواتُهم بالفواتح[٤٧]

يرود الأدب الإسلامي أسرار التنزيل، ونلفي لدى الأدباء الإسلاميين حفاوة خاصة بوحي الله وكتابه، من ذلك ما يطالعنا به الأديب الإسلامي مصطفى صادق الرافعي في الخاطرة المجنّحة الآتية لترتيل كتاب الله، ترسم وقع القرآن في القلوب، فإذا هي ترفَّ كالزهرة التي مسحها الطل أو كقلب الشجرة يحسو الماء ويبني به.

«كان صوته على ترتيب عجيب في نغماته.. يصيح الصيحة تترجح في الجو وفي النفس، وتتردد في المكان وفي القلب، ويتحول بها الكلام الإلهي إلى شيء حقيقي، يلمس الروح فيرفضُّ عليها بمثل الندى، فإذا هي ترفَّ رفيفًا، وإذا هي كالزهرة التي مسحها الطلّ.. وكأنَّ القلب وهو يتلقى الآيات كقلب الشجرة يتناول الماء ويكسوها منه»[٤٨]

(٤٦) معالم في الطريق سيد قطب ص ٢١

(٤٧) من قصيدة للشاعر شفيق جبري: الأدب العربي المعاصر في سورية. سامي الكيالي .....ص: ٣١١.

(٤٨) وحي القلم ٣٠٠٣.

إن أثر الوحي ليجاوز البيئة والزمن اللذين نزل فيهما، إنه الأثر المعجز الذي يهز الجوامد، بَله القلوب والنفوس، فيعيد تركيبها من جديد..

﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾(٤٩).

يجلو لنا أديب الإسلام محمد إقبال خاصة التحويل الكبرى هذه لكتاب الله فيقول:

«إنه ليس بكتاب فحسب، إنَّه أكثرُ من ذلك، إذا دخل في القلب تغير الإنسان، وإذا تغيَّر الإنسانُ تغيَّر العالم»(٥٠).

إن الوحي مناط الإيمان، والإيمان مناط الارتفاع والارتقاء في حياة الإنسان، لذا كان التنزيل سرُّ ارتفاع أقوام بالإقبال عليه، وانخفاض آخرين بالإحجام عنه، قال عليه الصلاة والسلام:

«إنَّ اللهَ يرفع بهذا الكتابِ أقواماً ويضعُ به آخرين»(٥١).

يصور لنا الشاعر الإسلامي عدنان نحوي كيف يُعلي اللهُ بهذا الكتاب أمة الإسلام، ويرقّي بآمالها، وخُطاها، وأشواقها..

أبى لي ديني أن أضيعَ مروءتي
وقد غُرِسَتْ في فطرة وسِماتِ

يصوغُ لنا القرآنُ طيبَ جذورها
وحُلوَ أمانيها ونهجَ حياةِ

ويعلي لنا الآمالَ والسَّعْيَ والخُطا
ويُذكي لنا الأشواقَ والرغباتِ

على سُنَّةٍ ضاءت وهدي نُبوَّةٍ
وحكمةِ ما نتلوهُ من نفحات

وعونٍ من الرحمن.. لولاهُ ما اهتدى
فؤادٌ ولا نال الفتى حسناتِ(٥٢)

---

(٤٩) الحشر: ٢١.

(٥٠) روائع إقبال: ١٩٧.

(٥١) رواه مسلم رقم (٨١٧) في صلاة المسافرين ورواه ابن ماجه رقم (٢١٨) في المقدمة.

(٥٢) ديوان جراح على الدرب: ١٣٦-١٣٧.

إنه بتلاوة كتاب الله يتنامى الإيمان، وبالتهجد باياته يزكو ويصفو، لذا ندب رسولُ الله ﷺ إلى التهجد بكتاب الله فقال: «لا حسدَ إلا في اثنتين: رجلٌ آتاه اللهُ هذا الكتابَ فقام به آناء الليل والنهار، ورجلٌ آتاه اللهُ مالاً فهو يتصدقُ به آناءَ الليل والنهار»[٥٣].

يجلو لنا الشاعر محمد علي المغربي هذا الأفق الرفيع من التهجد بايات الله في الليلة الأخيرة من رمضان في المسجد النبوي حيث احتشد الناس لإحياء هذه الليلة المباركة في مشهد أخاذ ملهم، تختلط فيه التلاوة بالتضرع إلى الله والدعاء، وتنسم الرحمات وسط هذه الجموع المؤمنة الخاشعة، ويضوع العبير..

المحاريبُ عطرتها التلاواتُ	وضجَّ الدعاءُ والتكبيرُ
فالإنابات توبةٌ ودموعٌ	والضراعاتُ شهقةٌ وزفيرُ
تتلقى القرآن كلَّ الأحاسيس	فأذن تصغي وعقل بصيرُ
ولسانٌ يتلو وقلبٌ منيبٌ	خاشعٌ قانتٌ وروحٌ ذكورُ
ياليالي القرانِ نوَّرك اللَّهُ	وباهى بك الليالي النورُ
أنت رَوح من رحمة اللَّه	ونفح عليه يحيا الضميرُ
أنت عطرٌ تزهو به الأرضُ	فيسري إلى السماء العبيرُ[٥٤]

وهكذا يرود الأدب الإسلامي في بحثنا ـ من خلال نظره العقدي، أفقاً متميزاً في حياة الإنسان المؤمن، تنعم به النفس البشرية في ظلال الإيمان ـ بالاستقرار والأمان على مستوى لا يحظى به بشر في تصور آخر..

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[٥٥].

إنه في ظل هذا الأفق العالي، تستقيم في دخيلة الإنسان وفي سلوكه حقيقة العبودية لله، ومصدر التلقي الواحد عن الله، فيستشعر اليقين والراحة والاستقرار، تفيض على قلبه سلاماً وأماناً ما دام يعيش مع الله في تعبده وتبتله، في ثقته بقضائه وقدره، في تأمله ونظره.. فهو في طمأنينة وعافية ما دام متصلاً بربّه مستمسكاً بهديه..

(٥٣) اخرجه البخاري ٩/ ٦٥ في فضائل القرآن وفي التوحيد ومسلم رقم ٨١٥ في صلاة المسافرين والترمذي رقم ١٩٣٧ في البر والصلة.

(٥٤) جريدة البلاد السعودية الملحق ٢٩/١٠/١٣٩١.

(٥٥) سورة الرعد ٢٨

المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ أتحدث إليكم ـ نجيب محفوظ ـ دار العودة بيروت ١٩٧٧.

٣ـ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ـ د. محمد محمد حسين ـ مصر ١٣٧٥ ـ ١٩٦٥.

٤ـ اختيار المنظوم والمنثور ـ أحمد بن طيفور ـ مخطوط.

٥ـ الأدب العربي المعاصر في سورية ـ سامي الكيالي ـ دار المعارف مصر ١٩٦٨.

٦ـ الإنسان بين المادية والإسلام ـ محمد قطب ـ دار الشروق ـ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨.

٧ـ الإنسان في الأدب الإسلامي ـ د. محمد عادل الهاشمي ـ مكتبة الطالب الجامعي ـ مكة المكرمة ـ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

٨ـ البعد الخامس (مسرحية) أحمد رائف ـ الكويت ـ بيروت ـ ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢.

٩ـ البلاد (جريدة سعودية) الملحق ١٣٩١/١٠/٢٩هـ.

١٠ـ بين القصرين (رواية) نجيب محفوظ ـ مكتبة مصر.

١١ـ التمدن الإسلامي (مجلة دمشقية) م: ٧ عام ١٣٦٠ ـ ١٩٤١.

١٢ـ ديوان بائعة الريحان د. عبد الرحمن صالح العشماوي د. ط.

١٣ـ ديوان جراح على الدرب د. عدنان علي رضا نحوي ـ دار عالم الكتب الرياض ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

١٤ـ ديوان الشوقيات – أحمد شوقي – المكتبة التجارية الكبرى القاهرة.

١٥ـ ديوان ظلال الأيام – أنور العطار – دمشق – ١٩٤٨.

١٦ـ ديوان القادمون الخضر – سليم عبد القادر – مكتبة بيت المقدس – عمان.

١٧ـ ديوان موكب النور – د. عدنان علي رضا نحوي – بيروت ط ١.

١٨ـ ديوان نداء الحق – أحمد محمد صديق – دار الضياء عمان – ١٤٠٤ – ١٩٨٤.

١٩ـ ديوان واحة في التيه – عبد الله عيسى السلامة – الأردن – الزرقاء – ١٤٠٥ – ١٩٨٥.

٢٠ـ ديوان ورقات من الزيتون – د. صالح آدم بيلو – دار المنارة – جدة.

٢١ـ روائع إقبال – تعريب علي أبو الحسن الندوي – لكنهؤ – الهند – ١٤٠١ – ١٩٨١.

٢٢ـ زقاق المدق (رواية) نجيب محفوظ – مكتبة مصر.

٢٣ـ السكرية (رواية) نجيب محفوظ – مكتبة مصر.

٢٤ـ صحيح البخاري – محمد بن إسماعيل البخاري – مطابع الشعب – مصر ١٣٧٨.
٢٥ـ صحيح مسلم – مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي – نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٣٧٥ – ١٩٥٥.
٢٦ـ عالم وطاغية (تمثيلية) د. يوسف القرضاوي – بيروت – ١٣٩٤ – ١٩٧٤.
٢٧ـ العقائد الإسلامية – سيد سابق – دار الكتاب العربي – بيروت.
٢٨ـ العقد الفريد – أحمد بن عبد ربه – ط بولاق – مصر.
٢٩ـ عيون الأخبار – أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري – دار الكتب المصرية – القاهرة – ١٣٩٠ – ١٩٧٠.
٣٠ـ الفلسفات الهندية – د. علي زيعور – دار الأندلس – بيروت – ١٩٨٠.
٣١ـ فوضى العالم في المسرح الغربي د. عماد الدين خليل – بيروت – ١٣٩٧ – ١٩٧٧.
٣٢ـ في الأدب الإسلامي – تجارب ومواقف – د. محمد عادل الهاشمي – دار المنارة بيروت – ١٤٠٧–١٩٨٧.
٣٣ـ في ظلال القرآن – سيد قطب – دار الشروق – ١٣٩٨–١٩٧٨.
٣٤– في النقد الإسلامي المعاصر – د. عماد الدين خليل – بيروت – ١٣٩٢ –١٩٧٢.
٣٥ـ القارب (مجموعة قصصية) محمود مفلح – بيروت – ١٣٩٩–١٩٧٩.
٣٦ـ القاهرة الجديدة (رواية) نجيب محفوظ – ١٣٩٩–١٩٧٩.
٣٧ـ قصتي مع الشعر – نزار قباني – بيروت – ١٩٧٣.
٣٨ـ قصر الشوق (رواية) نجيب محفوظ – مكتبة مصر.
٣٩ـ المرفأ (مجموعة قصصية) محمود مفلح – دار المعرفة – دمشق.
٤٠ـ المأسورون (مسرحية) د. عماد الدين خليل – بيروت – ١٣٩٠–١٩٧٠.
٤١ـ معالم في الطريق – سيد قطب – دار الشروق.
٤٢ـ مقومات التصور الإسلامي – سيد قطب – دار الشروق – ١٤٠٦ – ١٩٨٦.
٤٣ـ منهج الفن الإسلامي – محمد قطب – دار الشروق – ١٤٠١ – ١٩٨١.
٤٤ـ نحو آفاق شعر إسلامي – حكمت صالح – بيروت – ١٣٩٩–١٩٧٩.
٤٥ـ الوابل الصيِّب من الكلم الطيب – أبو عبد اللّه شمس الدين ابن قيم الجوزية – مكتبة السلام العالمية.
٤٦ـ وحي القلم – مصطفى صادق الرافعي – بيروت/ القاهرة ١٤٠١ – ١٩٨١.

المَوْقِفُ النَّقْدِيُّ لابْنِ مَعْصُومٍ فِي سُلافَةِ العَصْرِ

د. مأمون فريز جرار*

ملخص البحث:

يَهْدف هذا البحث إلى جلاءِ شخصيةِ ابن معصوم النَّقْديَّةِ من خلال تَتَبُّعِ مواقفه النَّقدية وآرائه المبثوثة في كتابه (سلافة العصر)، وقد برزت شخصيته في أمورٍ كثيرةٍ، منها تتبعه معانيَ الشّعر، وردُّها إلى أصولها عند الشّعراء السَّابقين، وتجلّى تتبعه هذه المعانيَ في صورٍ عَدّة تكفَّلَ البحث ببيانها، ومنها كشفه عن الأبيات المضمنة في بعض القصائد وحكمه على التَّضمين في بعض الأحايين، وظهرت في ردّه المعنى الوارد في الشعر إلى قول نثريَ أو مثل، أو إيضاحه بموقف أو حكاية، وفي تتبع من تواردوا على فَنٍّ بلاغيٍّ واحد تَتَبُّعًا دقيقًا، وحكمه على الشّعر والشّعراء، وربما حكم على أبيات بعينها، وقد يحكم على بعض المعاني بالابتكار أو ينفيه عنها، أو يحكم على فَنٍّ شعريٍّ، وعُنِيَ البحث ببيان المصطلح النقدي في (سلافة العصر) أيضًا. وقد كان ابن معصوم عالمًا ثَبْتًا، يوثّقُ النُّصوصَ الَّتي يوردها، وينسبها إلى أصحابها في أحايين كثيرةٍ، فيجمع إلى ذائقته الادبيَّةِ، وأحكامِهِ النَّقْديَّةِ أمانةَ العالم.

وَنوَّهَ البحثُ بمنزلة ابن معصوم النقدية ومكانته الأدبية، إذ كان يركنُ في آرائه ومواقفه إلى اطّلاعٍ واسعٍ على التُّراثِ شعره ونثره، ومتابعةٍ جادةٍ للحركة الأدبية في عصره، وحرصٍ كبيرٍ على الاطّلاع على دواوينِ الشّعر واقتنائها فضلاً عن تواصله مع أدباء عصره بالمراسلات النثرية والشّعرية واللقاء المباشر.

* جامعة العلوم التطبيقية ـ الأردن.

البحث:

كتاب «سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر» لعلي بن معصوم[1] (ت١١١٩هـ/١٧٠٧م) حلقة في السلسلة التي بدأها الثعالبي في «يتيمة الدهر»، وتفرع بذلك التأريخ الشعري لقرن بعينه.

وقد دفع ابنَ معصوم إلى تأليف كتابه همةٌ عاليةٌ وثقافةٌ واسعةٌ وصلات بأدباء عصره وإحساسٌ بأنَّ في القرن الحادي عشر الهجري من الشعراء من يستحقون التأريخ لهم ومن الشعر ما ينوه بذكره. وقد نص في مقدمة كتابه على احتذائه سبيل الثعالبي ومن جاء بعده فقال: «وكثيرًا ما عنَّ لي أن أجمع ديوانًا يشتمل على محاسن أهل العصر أسلك فيه سبيل يتيمة الدهر ودمية القصر وغيرهما من الكتب المقصورة على هذا الغرض»[2].

وإنَّ مما يلفت النظر في كتاب «السلافة» ظهور شخصية ابن معصوم النقدية مما حفزني إلى السعي لجلاء هذه الشخصية بتتبع مواقفه النقدية وارائه المبثوثة في الكتاب وإنني إذ أستخلص ملامح الموقف النقدي لابن معصوم لأرجو أن ألفت بهذا العمل النظر إلى الأدب ونقده في القرن الحادي عشر الهجري، وهو من القرون المتأخرة التي لم تحظ بالدراسة، ولم تلق عناية الباحثين.

أبرز مواقف ابن معصوم موقفه النظري الذي يمثل المنطلق لما بعده، ذلك الموقف الذي يذكرنا بابن قتيبة في «الشعر والشعراء»[3]، فهو غير منحاز إلى القديم لقدمه، ولا متعصب لشعر عصره، ويتجلى هذا الموقف في اهتمامه بالشعراء عامةً وشعراء عصره خاصةً، وقد بيَّنَ حاله بقوله «أقتني من نفائس الأدب كل تليد وطارف، وأجتلي من كرائمه كل خريدة ترفل في حلل المطارف، وأجتني من رياضه بواكير رياحينه وثماره، وأعتني بجمع

(١) انظر: ترجمته وبعض المصادر التي تحدثت عنه في الأعلام ٤:٢٥٨

(٢) السلافة ص ٧

(٣) انظر: الشعر والشعراء ص ١٩

أخبار سماسرته وأحاديث سماره، لا سيما ما للمعاصرين ومن تقدم عصرهم قليلاً من أزاهر النظم والنثر، التي هبَّ عليها نسيم القبول بليلاً، فطالما عنيت بتقييد شواردهم النادرة الفذة عملاً بمقتضى المثل المشهور: لكل جديد لذة»[1].

ويرى ابن معصوم أنَّ لكل زمان رجالاً وأسلوباً في الأدب ولكل عصر ما يمتاز به:

«وإذا كان لكل زمان رجال، ولكل حلبة مضمار ومجال، فغير بدع إن برزت الأواخر بالبديع الفاخر، وأزجت فلكها المواخر»[2].

ويجدد ابن معصوم موقف ابن قتيبة في القديم والجديد فيقول:

قُلْ لمن لا يَرى المعاصرَ شَيّا ... ويَرى للأوائلِ التَّقْديما

إنَّ ذاكَ القديمَ كانَ حديثًا ... وسيبقى هذا الحديثُ قديما

على أن تأخر الزمان لا ينافي التقدم في الإحسان فقد يتأخر الهاطل عن الرعد، والنائل عن الوعد، ومراتب الأعداد تترقى بتأخير رقمها وتزداد. شعر:

تأخَّرَ عصرًا فاستزادَ من العليا ... كما زادَ بالتأخيرِ ما يرقم الهند»[3]

ونحن حين نوازن بين هذا الموقف وموقف كاتب آخر قريب من عصر ابن معصوم هو شهاب الدين الخفاجي، نجد للخفاجي موقفًا مختلفًا، فهو يعبر عن إحساسه بتدني مستوى الأدب في عصره، وليس لشعرائه لديه المكانة التي كانت لشعراء عصر ابن معصوم في نفسه، قال الخفاجي: «وقد انتصر لكل عصر من أحيا ميته، وعمر من دارس عهوده بيته، كصاحب اليتيمة وقلائد العقيان، والدمية والذخيرة وعقود الجمان، وحمية المرء لعصره، وقيامه على منابر نصره، من آيات الفتوة... إلا أن الأدب في هذه الأعصار، قد هبت على أطلاله ريح ذات إعصار، حتى أخلقت عرى المحامد، واسترخى في جريه عنان القصائد، وتقلصت أذيال الظلال، وخطب البلاء على منابر الأطلال، وعفا رسم الكرام، فعليه مني السلام»[4].

---

(1) السلافة ص ٦ ... (2) المصدر السابق ص ٧

(3) المصدر نفسه ... (4) ريحانة الألبا ١: ٥-٦

ولكن الخفاجي يستدرك فيقول مضيفًا إلى الصورة القاتمة بصيصًا من النور

«ومع هذا فكم هبت لهم أنفاس معطرة بالنجاح، مزرية في وقتها بأنفاس الصبا في الصباح»(١).

لقد أقبل ابن معصوم على شعر عصره بعين الرضى، فلم يحاول أن يتتبع عورات الشعراء، أو ينتقص منهم بل حاول أن يظهر ما لهم من الحسنات وما له عليهم من المآخذ في نظرة عدل، وميزان قسط، وذلك في الجوانب الاتية التي ظهرت فيها ملامح شخصيته النقدية:

أولا : تتبع معاني الشعر:

من المواقف النقدية التطبيقية أن ابن معصوم وقف على كثير من أبيات الشعر، وحاول أن يربط معانيها بما ورد من قبل لدى شعراء أخرين. ولم يكن ابن معصوم بدعًا في هذا الباب، فقد سبقه إليه من ألفوا في تاريخ الأدب ونقده، ومنهم الشهاب الخفاجي القريب من عصره، وأصحاب الخريدة واليتيمة والوساطة بين المتنبي وخصومه وغيرهم. وقد أخذ تتبع ابن معصوم للمعاني الأشكال الآتية:

١ الإشارة إلى أن المعنى مأخوذ من قول قائل أخر من غير حكم أو موازنة، ومن أمثلة ذلك أنه أورد شعرًا لعبد القادر الطبري في بعض مدائحه:

فتى يروي المكارم عن يديه ... زكيّ عن زكيّ عن زكيّ

سيول عن حياءٍ عن بحورٍ ... عن الإفضالِ عن كَفٍّ مليّ

ثم عقب على ذلك بقوله: «وهذا من قول ابن رشيق في الأمير تميم:

أصحّ وأقوى ما رويناه في النُّدى ... عن الخبرِ المأثورِ مُنْذُ قديم

أحاديث ترويها السُّيولُ عن الحيا ... عن البحرِ عن كفّ الأميرِ تميم»(٢)

وعقب على بيت للقاضي عبد الجواد المنوفي هو:

وَجانِبْ من أعاديه إذا ما ... أردت تَكُونُ لي خدنًا وتبقى

---

(١) المصدر السابق ١:٦

(٢) السلافة ص ٥٠، ولم يرد هذان البيتان في ديوان ابن رشيق الذي جمعه د. عبدالرحمن ياغي. وانظر السلافة ص ١٢٣، ٢٠١، ٢٥٨، ٣١٣، ٣٦٩، ٤٥١

بقوله: «وهو ينظر إلى قول الأول:

إذا وافى صَديقُكَ مَنْ تُعَادي	فقد عاداك وانقطَعَ الكلامُ»(١)

وقد يتتبع المعنى لدى أكثر من شاعر، فقد أورد بيتين للملك المنصور هما.

«طرقتُ حِمَاهُ والأسودُ هوادرٌ	به فتولّى في الظبا وهو يبعدُ
فعلَّمت آسادَ الشَّرى كيف أقدمت	وعَلَّم غزلانَ النَّقى كيف تشردُ

وهو من قول أبي الثنا شهاب الدين محمود:

تَثَنَّى وأغصانُ الأراكِ نواظر	فحنت وأسرابٌ من الطيرِ عكّفُ
فعلَّمَ باناتِ النَّقى كيفَ تنثني	وعلَّمْتُ ورقاءَ الحمى كيفَ تهتفُ

وأخذه الصلاح الصفدي فقال:

لم أنْسَهُ في روضةٍ	والطُّيرُ يصدحُ فوقَ غصنِ
فأعَلّمُ الورقَ البُكا	ويعلّمُ البانَ التَّثَنّي»(٢)

ومن تتبع المعاني لدى الشعراء ما أشار إليه عند إيراد قصيدة للشاعر محمد بن عبدالله الموسوي الشهير بكبريت المدني، وفيها ثلاثة أبيات مضمنة، وقد استطرد في حديثه عن التضمين على النحو الآتي: «وهذه الأبيات الثلاثة التي أولها (ياسائلي عنه لما جئت أمدحه) والبيتان اللذان بعده من قصيدة للقاضي أبي بكر الأرجاني، ومعنى البيت الثالث منها مأخوذ من قول أبي الحسن محمد بن عبيد الله السلامي في عضد الدولة بن بويه من قصيدة، وهو قوله:

إليك طوى عرض البسيطة عاجل	قصارى المطايا أن يلوح لها القصرُ
فكنت وعزمي في الظلام وصارمي	ثلاثة أشياء كما اجتمع البشرُ
وبشرت آمالي بملك هو الورى	ودار هي الدنيا، ويوم هو الدهرُ

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٣

(٢) السلافة ص ٥٧٣، وانظر: نفح الطيب ٧: ٧٦ وفوات الوفيات ٤: ٨٤

وألمّ المتنبي ببعض هذا المعنى في قوله:

هي الغرضُ الأقصى ورؤيتك المنى ... ومنزلك الدُّنيا وأنت الخلائقُ

ومنه أخذ أبو محمد عبد الحكم بن إبراهيم الخطيب حيث قال مخاطباً بعض الوزراء:

فلأي بابٍ غير بابك أقرعُ ... وبأيّ جودٍ غير جودك أطمعُ

سُدَّتْ عليَّ مسالكي ومذاهبي ... إلا إليك فدلني ما أصنعُ

فكأنما الأبوابُ بابك وحدهُ ... وكأنما أنت الخلائقُ أجمعُ»[1]

ونلحظ هنا أن ابن معصوم انطلق في تتبع المعنى من تضمين أحد معاصريه لأبيات، وهذا التتبع يدل على ثقافة أدبية بالاطلاع على الدواوين وعلى جهود المؤلفين السابقين الذين تتبعوا المعاني ومن تداولها بين الشعراء.

ومن هذا الباب ما قدمه من ذكر الشعراء الذين سبقوه في معنى نظم فيه أبياتًا حيث أورد بيتين لحسن بن شدقم المدني، هما:

«وإني غريبٌ بينَ سكانِ طيبة ... وإن كنت ذا علم ومال وفي أهلي

وليس ذهاب الروح يومًا منية ... ولكن ذهاب الروح في عدمِ الشكل

وهو من قول البستي:

وإني غريبٌ بين بست وأهلها ... وإن كان فيها جيرتي وبها أهلي

وما غربةُ الإنسانِ في شُقّة النَّوى ... ولكنَّها والله في عدم الشكل

وللمؤلف عفا الله عنه في المعنى:

وإنّي غريبٌ بينَ قومي وجيرتي ... وأهلي حتى ما كأنهم أهلي

وليس غريبُ الدارِ من راح نائيًا ... عن الأهل لكن من غدا نائيَ الشَّكْل

فَمَنْ لي بِخِلٍّ في الزَّمانِ مُشاكِلٍ ... أُلفُّ به من بعدِ طولِ النَّوى شملي»[2]

---

(١) السلافة ص ٢٦٤ - ٢٦٥، وانظر: أبيات السلامي في يتيمة الدهر ٢: ٤٧٢، وبيت المتنبي في الديوان ص ٧٨

(٢) السلافة ص ٢٥٠، وبيتا البستي في يتيمة الدهر ٤: ٣٨٣ مع اختلاف في الرواية وتقديم البيت الثاني على الأول. وقد وردت كلمة [شقة] في السلافة (ثقة) وهو خطأ طباعي والتصحيح من اليتيمة. وانظر وفيات الأعيان ٤: ٢١٤-٢١٥

وقد يصحب تتبع المعاني موازنة بين الشعراء وحكم على ما قالوه، ومن ذلك إيراده أبياتًا لشهاب الدين الخفاجي، هي:

«فرائدُ تزهو في ترائبِ مدحه وعندي لولا الجيدُ ما حسن العقدُ

سقى اللهُ هاتيك الربى سحبَ راحة لها نسمات من عواطفها تحدو

وإنَّ بقاعًا قد سقاها بَنَانُهُ لَيَنْبُتُ في أرجائها الفخرُ والمجدُ

والبيت الأول من قول المتنبي:

وأصبح شعري منهما في مكانه وفي عنقِ الحسناءِ يُسْتَحْسَنُ العقدُ

وأحسن منه قول الشيخ حسين الحكيم:

وللدُّرِّ فَضْلٌ حيثُ نيطت عقوده ولكنَّه فوقَ الترائبِ أجملُ

وأعذب من ذلك كله قول شيخنا محمد العلامة الشامي:

لا يحسن الشّعرُ إلا في مدائحه كالدُّرِّ أحسن ما يبدو على الجيدِ»(١)

٢- الكشف عن الأبيات المضمنة في بعض القصائد مع الحكم على التضمين أحيانًا:

إن إدراك ابن معصوم لما ضمنه بعض شعراء عصره من شعر السابقين علامة أخرى من علامات ثقافة شعرية واسعة. ولهذا الجانب من نقده شواهد منها أنه أورد أبياتًا لوالده، وقال بعد أحد أبياتها: «هذا البيت للشيخ محيي الدين العربي رضي الله عنه، مطلع قصيدة وبعده:

غنَّت الورقُ في الرِّياض وناحت شجو هذا الحمام مما شجاني

بأبي طَفْلةٌ لَعُوبٌ تَهَادى من بناتِ الخدورِ بين الغواني

طلعت في العيان شمسًا فلما أَفَلت أَشْرَقَتْ بأفقِ جناني»(٢)

---

(١) السلافة ص ٤٢٥ - ٤٢٦، وانظر أبيات الخفاجي في ريحانة الألبا ٣٠٢:١، وبيت المتنبي في الديوان ص ٢٠٨.

(٢) السلافة ص ٣٤، والبيت هو:

مرضي من مريضة الأجفان علِّلاني بذكرها علِّلاني

وانظره والأبيات المذكورة بعده في ترجمان الأشواق ص ٧٨ - ٧٩

ولم يعقب ابن معصوم على هذا التضمين بمدح ولا قدح على ما فعل في تعقيبه على تضمين ورد في شعر لشهاب الدين الخفاجي حيث قال:

«وله مضمنًا:

صقيلُ خدودِهِ مرآةُ قلبي ... وماءُ الحسنِ رَقَّ به وراقا

تحيطُ به العيونُ إذا تبدَّى ... وهل طَرْفٌ يطيقُ له فراقا

فخالوا صورةَ الأهدابِ فيه ... عذارًا قد كسا بدرًا محاقا

وظلنا نجتلي منه محيا ... (كأن عليه من حدق نطاقا)

وهو من قول الأرجاني:

أعِدْ نظرًا فما في الخد نبت ... حماه اللهُ مِنْ ريبِ المنون

ولكن رقَّ ماء الخدّ حتّى ... أراك خيال أهدابِ الجفون»

وأما تضمينه فليس من الحسن في شيء فإن النطاق لا يكون للمحيا وإنما هو للخصر، وما أحسنه في قول المتنبي الذي ضمنه منه:

وخصر تثبت الأبصار فيه ... كأنَّ عليه من حدق نطاقا

وفي معناه للسري الرفاء:

أحاطتْ عيونُ العاشقينَ بخصره ... فهنَّ له دونَ النطاقِ نطاقُ»[1]

والملاحظ هنا أن ابن معصوم لم يكتف ببيان التضمين والحكم عليه بل تتبع المعنى لدى أكثر من شاعر، وبحث عن مرجع لمعنى الأبيات غير المضمنة، وأوضح أن التضمين كان في الشطر الثاني من البيت الأخير.

٣- رد المعنى الوارد في الشعر إلى قول نثري أو مثل أو إيضاحه بموقف أو حكاية:

لم يقتصر تتبع ابن معصوم لمعاني الشعر على الشعر فحسب، بل تعدى ذلك في ثقافته

---

(١) السلافة ص ٤٢٦، وانظر أبيات الخفاجي في ريحانة الألبا ١:٣٣٨، ولم يرد بيتا الأرجاني في ديوانه، وبيت المتنبي في الديوان ص ٢٨٩، والسري الرفاء في يتيمة الدهر ٢ ١٤٦ وقد بين ابن معصوم أن الخفاجي استمد في أبياته الثلاثة معنى بيتي الأرجاني، وأما التضمين فمن بيت المتنبي.

الواسعة إلى تتبع المعاني في أقوال نثرية، ومن ذلك أنه أورد بيتين لأبي بكر الخاتوني، وعقب عليهما، والبيتان هما:

«إذا التبسَ الأمرانِ فالخيرُ في الذي ... تراه إذا كلفته النفس يثقلُ

فجانبْ هواها واطّرحْ ما تريده ... من اللهوِ واللذاتِ إنْ كنتَ تعقلُ

وهذا من قول الأحنف بن قيس: كفى بالرجل رأيًا إذا اجتمع عليه أمران فلم يدر أيهما الصواب أن ينظر أعجبهما إليه وأغلبهما عليه فليحذره»[1].

لقد تنبه ابن معصوم إلى تشابُهِ المعنى الوارد في البيتين وما ورد في هذه الحكمة المنسوبة إلى الأحنف بن قيس، وهذا يدل على بديهة حاضرة تستذكر ما اختزنته من التراث شعره ونثره.

ومن ذلك تعقيبه على بيت للسيد أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحسيني، هو

«وقد يذهب العقل المطامع ثم لا ... يعود وقد عادت لميس إلى العِتْرِ

هذا تلميح إلى المثل المشهور وهو قولهم: عادت إلى عِتْرها لميس، أي رجعت إلى أصلها. والعتر بكسر العين المهملة وسكون المثناة من فوق الأصل. يضرب لمن رجع عن خلق كان قد تركه، وليس هو المثل بعينه حتى يعترض بأن الأمثال لا تغير»[2].

وابن معصوم هنا كأنه يدافع عن الشاعر، لأن المثل لم يرد في الشعر كما جاء على الألسنة، ولذلك جعل عمل الشاعر تلميحاً لا تضميناً.

ومن إيضاح المعنى بربط الشعر بموقف: أنه أورد قصيدة للشيخ محمد بن الشيخ أحمد حكيم الملك مدح فيها شريف مكة، وفيها هذا البيت الذي أتبعه ببيان

«أليسَ قد لاحَ في تأسيسِ دولتِهِ ... مِنْ جدِّهِ المصطفى رمزٌ بإرشادِ

يشير به إلى ما وقع للشريف المذكور فإنه لما وردت الأوامر السلطانية بولايته الحرمين الشريفين، وكان إذ ذاك بالمدينة المنورة قصد زيارة النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، فأراد الخدام أن يفتحوا له الباب فوجدوه مفتوحاً، وكانوا قد أغلقوه من قبل فعلم الناس أنه إشارة إلى الفتح والظفر فكان كذلك»[3].

---

(١) السلافة ص ٢٠١

(٢) المصدر السابق ٥٠٧

(٣) السلافة ص ١٦٥ ١٦٦ وإبدال همزة الوصل في كلمة (ابن) همزة قطع في بيت الشيرازي ضرورة شعرية ليستقيم الوزن.

وهذا البيان من ابن معصوم لا بد منه حتى يدرك القارىء ما رمى إليه الشاعر.

ومن البيان بربط المعنى بشخصية شهيرة وردت الإشارة إليها في الشعر ما عقب به وأطال ما عقب به على بيت للحكيم أبي الحسين بن إبراهيم الشيرازي.

«لا غـروَ إن لم تـفصحِ الأيـامُ بـي ... الـدّهـرُ [إبـن] عـطـا وإنّـيَ راء

تنبيه. أشار بقوله: (الدهر إبن عطا وإني راء) إلى واصل بن عطاء المعتزلي، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلص كلامه منها ولا يفطن لذلك حتى ضرب به المثل واستعمل الشعراء ذلك في شعرهم كثيرًا، فمنه قول أبي محمد الخازن من قصيدة مدح بها الصاحب بن عباد، وهي قوله:

نـعـم، تجنب لا يـوم الـعـطـاء كـمـا ... تجنب ابـنُ عـطـاء لـثْـغَـةَ الـراء

وقال آخر في محبوب يلثغ بالراء:

أعِدْ لـثـغـةً لـو أن واصـل حـاضـرٌ ... لـيسـمـعـهـا مـا أسـقطَ الـراءَ واصلُ[1]

ومن هذا الباب تعليقه على تخلص الشاعر عبدالرحمن بن المهدي العقبي اليمني من الغزل إلى المديح في قصيدة له بقوله:

«غير أنَّ الـهـوى شـديـدُ محال ... يـفـتكُ الـرّيـمُ فـيـه بـالـرّئـبـال

لـذتُ مـن حـربـهِ بِـسـلْـمٍ فـمـا زا ... د سـوى تـيـهِ عـزةٍ ودلال

أشـكـلـت قصـتـي وهـا أنـا أعـدد ... تُ لـهـا رأي مـوضـح الإشـكـال

طـاهـر الأصـل طـاهـر الـفضـل زاك ... عـلـم الاهـتـداء شـمس الـكـمـال

قلت: مخلص هذه القصيدة من قبيل قول أبي الطيب:

عَـلَّ الأمـيـرَ يَـرى ذلي فـيشـفـع لي ... إلى الـتـي تـركـتـنـي في الـهـوى مثلا

وقال أبو نواس:

سأشكو إلى الفضل بن يحيى بن خالد ... هـواهـا لـعلَّ الـفضـلَ يـجـمعُ بـيـنـنـا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢، وانظر: وفيات الأعيان ٦:٨-٩

والأصل في هذا المعنى لقيس بن ذريح حين طلق زوجته لبنى، فتزوجت غيره، ثم ندم على طلاقها، وكان مشغوفًا بها، فشبب بها وما زال يشكو لوعة فراقها في أشعاره حتى رحمه ابن أبي عتيق، فسعى في طلاقها من زوجها، وأعادها إلى قيس فقال قيس يمدحه:

جزى الرحمنُ أحسنَ ما يجازي ... على الإحسانِ خيرًا من صديقِ

وقد جربتُ إخواني جميعًا ... فما ألفيت كابن أبي عتيقِ

سعى في جَمْعِ شَمْلي بَعْدَ صَدْعٍ ... ورأي حدتُ فيْهِ عَنِ الطريقِ

وأطْفَأ لَوْعةً كانت بقلبي ... أغَصَّتْني حرارتُهَا بريقي

فلما سمعها ابن أبي عتيق قال لقيس: يا حبيبي، أمسك عن مدحك هذا، فما يسمعه أحد إلا ظنني قوادًا»!!!(1).

ثانيا :- تتبع من تواردوا على فن بلاغي:

كان من سعة اطلاع ابن معصوم وتنبه حاسته النقدية أنه لم يكتف بتتبع من تواردوا على معنى واحد، بل امتد ذلك إلى تتبع من تواردوا على فن بلاغي، وقد تنوعت هذه الفنون، وتعددت الشواهد التي أوردها. ومن ذلك أنه أورد أبياتًا لعبدالرحمن العمري فيها جناس هو الجناس المحرَّف، وقد تتبع أمثالاً له عند غيره، وإليك ما أورده.

«ومن شعره أيضا قوله:

مَنْ كانَ صَاحِبَ قَدر ... أوْ كَانَ صَاحِبَ قُدره

فَلْيَتَّخِذْ من نضار ... لطابة الأنس قِدره

فَالشَّيءُ يَزْدَادُ ظرفًا ... إنْ نَاسَبَ الشيء قَدره

وفي مثل هذه الصنعة من الجناس قول الربيع البلخي في الشاش وهو بلد بما وراء النهر:

الشاشُ في الصَّيفِ جَنَّه ... ومن أذى الحر جُنَّه

---

(1) السلافة ص ٤٦٧ - ٤٦٨، وانظر مثلاً آخر ص ٣٧١، وبيت المتنبي في الديوان ص ١٧، وبيت أبي نواس هي الديوان ص ٤٧٤ وفيه (هواك) بدل (هوانا). وقصة قيس بن ذريح في الأغاني ٩: ٢١٩ - ٢٢٠.

لكنني يعتريني فيها لدى البرد جِنّه

وقول أبي بكر الخوارزمي في النسيب:

يا شادنًا متُّ قَبْلَه قد صار في الحُسْنِ قِبْلَهْ

امنُنْ علي بقُبْلَهْ»(١)

ومن هذا الباب إيراده قصيدة لمحمد بن عبد القادر المقاطعجي اليمني شبه فيها الهلال بعشرة أشياء، وعقب على ذلك بقوله: «قال الصفدي: وقد جمع بعض الأفاضل في أولها تشبيه الهلال ما يقارب السبعين. قلت: وجمع الشيخ جمال الدين ابن نباته جملة منها في قصيدته الرائية التي مدح بها الملك المؤيد صاحب حماة التي أولها قوله:

يا شاهرَ اللحظِ حُبّي فيك مشهور وكاسر الجفن قلبي منك مكسورُ

....

وزاد على ذلك فخر الدين بن مكانس في أرجوزته التي سماها عمدة الحرفا وقدوة الظرفا، فقال يصف ليلة أنس:

يا طيبَها من ليلة لو أنَّها طويلة

ساعاتها قصار وكلها أنوار

بدا بها الهلال يزينها الجمال

من جانب الغمامه كالحِب في العمامه»(٢)

...

ويتابع ابن معصوم إيراد الشواهد على هذا الموضوع لابن المعتز والطغرائي وعلاء الدين النابلسي.

وأورد تورية في التمر لسلطان المغرب أبي العباس أحمد المنصور بالله بن أبي عبد الله المهدي القائم بأمر الله الحسيني، هي:

لله تمر طيب واف على البشر انطوى

يا حسنه مجتمعًا يحلو لنا بلا نوى»(٣)

---

(١) السلافة ص ٨٩

(٢) المصدر السابق ص ٤٥٨ – ٤٥٩، وأول قصيدة اليمني التي أشار إليها

ألامُ هلال لاح أم نون حاجب بدا بجبين الأفق في ليلة الفطر

(٣) المصدر السابق ص ٥٧٢ والبيتان في نفح الطيب ٧ : ٧٤

ثم استطرد ابن معصوم في إيراد أمثلة ورى أصحابها بالنوى فقال:

«ومن بديع التورية بالنوى قول أبي الحسين الجزار وقد أتى مودعًا الصاحب كمال الدين بن أبي جرادة عند قصده الرحيل من مصر، فاتفق أن صاحب مصر أرسل إلى ابن أبي جرادة شيئًا من التمر الذي يؤتى به من أعلى صعيد مصر في المركب المبشر بزيادة النيل على وجه البركة، فأمر ابن أبي جرادة أن يقدم ذلك التمر للحاضرين فأكلوا، فقال الجزار ارتجالاً:

أطعمتنا التَّمْرَ الَّذي ... لِلْبَرَكَاتِ قَدْ حَوَى

لِلَّهِ مَا أطيبَهُ ... لو لم يُشَبْ بِالنَّوى

أخذه الصفدي على جاري عادته فقال:

تناءى الذي أهوى فمت صبابة ... فقال: عجيب كل أمرك في الهوى

صبرت للحظي إذ رمتك سهامه ... ولم تتصبر إذ رميتك بالنوى»[1]

ثالثا : الحكم على الشعر والشعراء:

لئن تجلى الموقف النقدي في الجانب الذي يتكىء على ثقافة ابن معصوم فيما رأيناه في الشواهد السابقة، فقد تجلى هذا الموقف كذلك في مجموعة من الأحكام التي نجدها مبثوثة في السلافة على الشعر والشعراء، وقد رأيت أن أصنفها في العناصر الاتية:

١ - الحكم العام على شاعر:

نجد من أحكام ابن معصوم على الشعراء أحكامًا عامة تمثل رأيه في الشاعر، أو تصنفه في شعراء عصره، وهذه الأحكام مبنية على اطلاع وخبرة، ونجد فيها ما يدلّ على الإعجاب بالشاعر ونجد منها ما يدلّ على إسقاط منزلته.

ومن ذلك حكمه على السيد علوي بن إسماعيل البحراني بقوله:

«وهو اليوم شاعر هجر ومنطيقها الذي واصله المنطق الفصل وما هجر، يفسح للبيان مجالاً... ومعظم شعره فائق مستجاد»[2]

(١) السلافة ص ٥٧٢ - ٥٧٣

(٢) المصدر السابق ص ٥٢٧

ولا أظن ابن معصوم يطلق هذا الحكم من غير أن يكون قد اطلع على شعر هذا الشاعر حتى يسوغ له أن يقول: (معظم شعره).

ومن الأحكام التي يظهر فيها استحسان شعر الشاعر قوله في القاضي شهاب الدين المرشدي: «وله نظم بديع الأسلوب يملك برقته المسامع والقلوب»[1].

ومن الحكم بالرداءة على شعر شاعر نجد أحكاماً، منها حكمه على الشاعر إبراهيم المهتار بقوله. «وقد تصفحت ديوانه الذي جمعه، وليت من وراه حفرته اواه معه، فلم أر فيه إلا ما تمجه الأسماع، وتحقر ألفاظه ومعانيه عن السماع، إلا كلمات كادت تصفو من الشوائب ومع الخواطىء سهم صائب»[2].

ومن ذلك قوله في الشيخ عيسى بن حسين النجفي: «أحد من عانى الشعر ونظم، وخضم فيه الكلام وقضم، له أشعار لم يعن بتنقيحها وتهذيبها، وكأنه لم يسمع بقول القائل:

وَإذا عـرضْـتَ الشّـعْـر غَـيْـرَ مُـهَـذَّبٍ عَـدُّوهُ مِـنْـكَ وَسَـاوِسًـا تَـهْـذي بِـهَا»[3]

ومن هذا الباب حكمه على جمال الدين الحلي بقوله. «شاعر متقعر في الكلام يقرع السمع من حواشي ألفاظه ما يربي على قوارع الملام»[4].

وقال في الحكم على مراسلات شعرية بين هذا الشاعر ووالد مؤلف السلافة

«وكانت بينهما في النظم مراسلات طويلة الذيل، ولكن أين تباشير الصبح من نواشي الليل؟».[5]

٢ - الحكم على القصيدة:

رأينا بعض أحكام ابن معصوم على شعراء، ونجد إلى جانب ذلك أحكاماً على قصائد محددة تتراوح بين الإعجاب والحكم بالحسن، والذم وإبداء بعض المعايب. ولم تقتصر هذه الأحكام على شعر عصره بل امتدت وراء ذلك.

(١) السلافة ص ٩٣
(٢) المصدر السابق ص ٢٤٤
(٣) المصدر السابق ص ٥٦٧
(٤) المصدر السابق ص ٥٦٦
(٥) المصدر السابق ٥٦٧

ومن أحكامه التي أبدى فيها إعجابه ببعض القصائد موقفه من قصيدة لحسان بن ثابت جاءت على وزن قصيدة لابن هانيء الأندلسي أوردها ثم قال. «وقد وقفت في ديوان حسان ابن ثابت شاعر النبي ﷺ على قصيدة في وزان قصيدة ابن هانيء الرائية ورويها، يفتخر فيها بقومه، ويعدد أفعالهم. وقد رأيت إيرادها هنا، فإنها في غاية الحسن، وديوانه قليل الوجود»[١].

ولا يخفى ما لدى ابن معصوم من الإعجاب الشديد الذي تجلى في حكمه (فإنها في غاية الحسن)، وقد أصدر أحكاماً بالإعجاب على عدد من قصائد معاصريه، من ذلك قوله في قصيدة لشهاب الدين المرشدي. «ومن بديع نظمه ما كتبه في ديوان قصر ابن عقبة الكائن بقرية السلامة من أعمال الطائف، وهي قصيدة فريدة...»[٢].

وقد يأتي إعجابه في أسلوب أدبي يجري فيه على الشائع في عصره من أساليب القول المحمل بالبديع، ومن ذلك حكمه على قصيدة لجمال الدين الطبري: «وقفت له على كافية هي في الشهادة بفضله كافية، وقافية راحت ألباب أولي الألباب لإثرها قافية»[٣].

وبمثل هذا الحكم الذي سيق في أسلوب بديعي يحكم على قصيدة لشهاب الدين المرشدي مدح بها سلطان الحرمين مسعود: «وهذه القصيدة تجارت في مضمار معارضتها أدباء العصر، فمنهم من نكص على عقبيه، ومنهم من فاز بالنصر»[٤] وفي قوله في الشاعر الأمير منجك الشامي. «وقد وقفت له على قطعة عليها أمارة الإمارة، وجزالة البداوة، ورقة الحضارة هي عنوان ملكته في الأدب واقتداره، وعلو مقامه وسمو مقداره»[٥].

ويبدو ابن معصوم متميزاً بذائقة نقدية تجعله يخالف معاصريه في أحكامهم، ومن ذلك رفضه ذلك الاستحسان الذي أبداه أهل الأدب في عصره لقصيدة نظمها شهاب الدين الأنسي اليمني في مدح سلطان مكة، وقد بين رأيه فيها مفصلاً معللاً فقال. «ورد مكة المشرفة، فمدح بها سلطانها السيد الشريف زيد بن محسن بقصيدة طويلة الذيل، فأجازه

---

(١) السلافة ص ٨٢ ، مطلع قصيدة ابن هانئ ص ٨٠

فتقت لكم ريح الجلاد بعنبر ... وأمدكم فلق الصباح المسفر

ومطلع قصيدة حسان بن ثابت ص ٨٣

أنسيم ريقك لفت أل العنبر ... هذا أم استنشاقة من مجمر

(٢) المصدر السابق ص ٩٧

(٣) المصدر السابق ص ٦٣

(٤) المصدر السابق ص ٩٥

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٩

علما جاثية سنية الزبا، على أن نظام أبياتها غير مؤتلف، وانتساق معانيها متفاوت
ويختلف، فهي كما قيل درة وآجرة وقحبة تجاورها حرة»

ومن تعقيباته على بعض الأبيات:

«هذا البيت ساقط جدًّا...

هذا البيت ملحون القافية [ويبين اللحن]...

هذا من قبيح التشبيه على ما فيه من الخلل...

هذا البيت ملحون أيضًا [ويورد التصحيح]...

هذا البيت من قصيدة ذي الرمة المشهورة، وقد انتحل من غير تنبيه على ذلك»

وقال في التعقيب على معنى بيتين منها «وهو معنى حسن إلا أن ضعف التركيب غبر في وجهه...».

وعقب على القصيدة بقوله معللاً تلك الأحكام التي تعقب بها بعض الأبيات، وهي تدل على موقفه منها بقوله: «وإنما نبهت على ذلك كله، لأن بعض أهل العصر يغالي في استحسانها زاعمًا أنها من أعلى طبقات الشعر، وليس الأمر كما توهم، ولا حاجة بنا إلى إثبات جميعها»[1].

ومن أحكامه على بعض القصائد ما يمكن أن يسمى بالنقد الإيماني ومن ذلك ما ورد في حديثه عن قصيدة للشيخ غرس الدين الخليلي حيث قال. «ومن شعر الشيخ غرس الدين قوله معارضًا لامية العجم، كما زعم»[2].

وألمح في قوله كما زعم موقفًا رافضًا لأن تكون هذه القصيدة في مستوى لامية العجم، وهو ما سميته بالنقد الإيماني أو الحكم غير الصريح.

٣ - الحكم على أبيات بعينها:

وقف ابن معصوم في السلافة في كثير من المواضع مبديًا رأيه في بعض الأبيات إعجابًا أو ذمًا، وقد يأتي رأيه في بعض المواضع غير معلل كما قد يأتي مفصلاً

---

(١) السلافة ص ٤٧٠ - ٤٧١ ومطلع القصيدة:

سلوا آل نُعم بعدنا أيّها السَّفـــر   أعندهمُ علم بما صنــع الدهــر

(٢) المصدر السابق ص ٤٠٤ ومطلع القصيدة المشار إليها

صبابتي في فراق الفرق والحيلِ   وحيلتي في حُليّ الجمع لا الحلل

ومن أساليبه في ذلك أن يبدي الإعجاب ببيت أو أبيات، ومن شواهد ذلك قوله في شعر لشهاب الدين المرشدي: «ويعجبني من شعره قوله في مطلع قصيدة مدح بها السيد شهران ابن مسعود وهو:

فيروزج أم وشامٌ الغادةِ الرودِ ... يبدو على سمط دُرٍّ منه منضودِ

وأعجب منها مخلصها وهو:

صهباء تفعلُ بالألبابِ سَورتُهَا ... فِعْلَ السَّخَاءِ بشهران بن مسعودِ»[1]

إنه كما نرى إعجاب غير معلل بأنه مرتبط بمعنى أو بصورة أو بأسلوب بل هو إعجاب مطلق. وتتردد في السلافة تعبيرات أخرى دالة على الإعجاب ومن ذلك:

«وما ألطف قول الشيخ جمال الدين بن نباته على لسان إبريق...»[2]

«وما أحسن قول الآخر...»

ونجد إلى جانب هذا الإعجاب غير المعلل إعجابًا فيه بيان للسبب، فهو معجب ببيتين للشيخ عبدالرحمن العمري فيهما لغز، ووجه الإعجاب هنا قدرة الشاعر على الإلغاز.

«ويعجبني من معمياته قوله في أحمد وحله بعمل التشبيه:

وغصن من الكافور أبصرتُ تحته ... شويخًا من الركبانِ أصبحَ راكعا

وقد شدّ زناراً بحقويهِ وانثنى ... على قوسِهِ لما توكأ خاشعا»[3]

ومن ذلك إعجابه بالتورية في بيتين للشيخ محمد العاملي، قال:

«فمن قوله وأجاد في التورية بلقبه ما شاء:

قلت لما لجيت في هجو دهر ... بذل الجهد في [اجتباء] الجهولِ

كيف لا أشتكي صروفَ زمانٍ ... تَركَ الحرَّ في زوايا الخمولِ»(٤)

---

(١) السلافة ص ٩٩

(٢) المصدر السابق ص ١٣٢

(٣) المصدر السابق ١٣٩

(٤) المصدر السابق ص ٩١

وكلمة [اجتباء] وردت في الأصل. احتفاذ، ولم أتبين لها معنى، وما أثبته يحتمله السياق.

وقد تميز حكمه على بعض الأبيات ببيان بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض الشعراء، ومن ذلك النقد النحوي لبعض الأبيات وبيان ما فيها من لحن. ومنه تعقيبه على أبيات لعيسى بن حسن النجفي، منها قوله:

شيدتها وسماءها حتى غدت ... للسبع ثامنة فصرنَ ثمانيه

حاشا لفضلك أن يساميه بنا ... ولبيت مجدك أن تُنَالَ أعاليه

هذا البيت ملحون القافية، وصوابها. أعاليه بسكون الياء، لأنها في محل الرفع على أنها مفعول ما لم يسم فاعله»[1].

وقال بعد بيت آخر من القصيدة هو:

«وهب العلى صنو العلى غيث الورى ... نجل الرسول من المنازل عاليه

هذا البيت أيضًا مختل القافية، إذ صوابها. عاليها، لأن الضمير راجع إلى المنازل»[2]

وتكررت إشارته إلى اللحن في بعض الأبيات في أكثر من موضع.[3]

وأورد قصيدة للشيخ محمد بن سعيد باقشير وقال: «اخترت منها هذا المقدار، وأصلحت بعض أبياتها»[4].

ولكنه لم يحدد هذا الإصلاح أكان في نحوها أم في عروضها.

٤ - الحكم على بعض المعاني بالابتكار أو نفيه عنها:

ومثل هذا الحكم يدل على ثقافة واسعة امتلكها ابن معصوم مكنته من تمييز ما تفرد به بعض الشعراء من المعاني الجديدة وما كان مسبوقًا فيه.

ومن الأحكام بالابتكار قوله في بيتين لشهاب الدين أحمد المرشدي.

«وهو معنى مبتكر»[5].

وعلق على أبيات لفخر الدين الخاتوني في جارية اسمها غريبة، أكثر الشعراء من

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٨

(٢) السلافة ص ٥٧٠

(٣) المصدر السابق ص ٤٧١، ٥٦٩

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٥

التورية باسمها وعقب على تلك الأبيات بقوله: «وهذه التورية أول من اخترعها القاضي تاج الدين المالكي في عدة مقاطيع»[١].

ويبدو أن هذا القاضي كان صاحب ابتكارات في عدد من المعاني، فقد شهد له ابن معصوم مرة أخرى حين قدم له بقوله. «وقوله في البرقع الشرقي المعروف بالحجاز وهو أول من ابتكر هذا المعنى»[٢].

وقد ينفي الابتكار عن بعض المعاني التي ظنها حيناً من الدهر مبتكرة ثم جاءه من العلم ما ينفي ذلك. ومن هذا أنه أورد بيتين للسيد حسين بن كمال الحلي فقال:

«لم أسمع من شعره غير قوله مذيلاً لقول أبي الطيب:

(أتى الزمانَ بنوه في شبيبته ... فَسَرَّهُمْ وأتَيْنَاهُ عَلَى الهَرمِ)

وهم على كلّ حالٍ أدركوا هرمًا ... ونحن جئناه بعد الموتِ والعدمِ

وكنت أظنه هو المبتكر لهذا المعنى حتى وقفت على أنه عقد لقول الحافظ الحجازي صاحب المسهب في أخبار المغرب، فإنه حكى عن نفسه في كتابه هذا أنه سأل عمه أبا محمد عبدالله بن إبراهيم عن أفضل من لقي من أجواد حلبة عصره وهم المعتمد بن عباد، [ومن] في طبقته، فقال. يابن أخي لم يقدر أن يقضى لي الاتصال بهم في شباب أمرهم وعنفوان رغبتهم في المكارم ولكن اجتمعت بهم وقد هرموا، وساءت بتغير الأحوال ظنونهم، وملوا الشكر، وضجروا من المروءة، وشغلتهم المحن والفتن، فلم يبق فضل للإفضال، وكانوا كما قال أبو الطيب:

أتى الزمانَ بنوه في شبيبته ... فسرُّهم وأتيناهُ على الهَرمِ

ثم قال الحجازي: قلت أنا. إن لم يكن أتاه على الهرم فإنا أتيناه وهو في سياق الموت انتهى. ولا خفاء في أن هذا هو المعنى الذي نظمه السيد المذكور بعينه على أنه في المعاني التي تتبادر إلى الأذهان بل هو من البديهيات لأهل كل زمان بعد ذلك الزمان والله أعلم»[٣]

---

(١) المصدر السابق ص ١٩١

(٢) المصدر السابق ص ١٥٦، والبيتان هما

بدا البرقع الشرقي كالشفق الذي ... على فرقه لاح الهلال بلا فـــرق

وأبدى عجيبًــا في عجيب لأنـــه ... أرانا هلال الأفق يبدو من الشرق

(٣) السلافة ص ٥٤٦، وانظر بيت المتنبي في الديوان ص ٤٩٨

ولاحظ تعقيبه الأخير ففيه أمانة حيث إن المعنى وإن لم يكن مبتكرًا فليس من اللازم أن يكون ناظم البيت قد اطلع على قول الحجازي، لأنه من البديهيات.

وإذا كان ابن معصوم قد استدرك على نفسه في ظن الابتكار فقد استدرك على شاعر كان يزعم أنه مبتكر لمعنى. ومن ذلك أنه أورد بيتين للشيخ عبد علي الحوزي فقال:

«وهو مما زعم أنه لم يسبق إليه وكان يقول لو لم يكن لي من الشعر إلا هذان البيتان لكفى:

سفهًا توهم ما أرقن من الظبا	أيدي القيون من الأشعة جوهرا
هذا عمود الماء طلقًا جاريًا	وافاه ما صدع العلى فتكسرا

قلت فإني لأعجب من زعمه أنه لم يسبق إليه وليس فيه غير تشبيه فرند السيف بالماء المتكسر، وهذا المعنى في قول أبي العلاء المعري من قصيدته المشهورة.

وكلُّ أبيضَ هنديٌّ به شُطَبٌ	مثلُ التَّكَسُّرِ في جارٍ بِمُنْحدرِ

وقلت أنا في السيف، وأظن أني لم أسبق إليه، والله أعلم:

لا تَحْسبنَّ فرندَ صارمه به	وشيًا أجادَتْهُ القيونُ فأبهرا
هذا ندى يمناه سالَ بمتنه	فغدا يلوحُ بصفحتيه مجوهرا»[1]

وانظر إلى تواضع ابن معصوم حين لم يقطع بسبقه في المعنى، وإنما قدم له بقوله «وأظن أني لم أسبق إليه».

ومن الحكم بالسبق في العمل ما قاله ابن معصوم بشأن أرجوزة لمحمد بن يوسف المراكشي. «هذا ما اخترته منها· وقد ضمن غير واحد أكثر مصاريع الملحة للحريري، وأما ألفية ابن مالك فلم أسمع تضمينها إلا من هذا الفاضل، ولا أعلم هل سبقه إلى ذلك أحد أم لا؟»[2].

٥ – الحكم على فن شعري:

من الفنون التي شاعت لدى المتأخرين ونجد لها صدى في السلافة «التاريخ الشعري»،

---

(١) السلافة ص ٥٥٤ ، وانظر بيت أبي العلاء في سقط الزند ص ٦١

(٢) السلافة ص ٦٠٦

وقد وقف ابن معصوم موقف المعجب به حيناً والذام له الواصف لأصحابه بالتكلف حيناً أخر.

ومن علامات إعجابه بهذا الفن ما ورد في أكثر من موضع في السلافة من استحسان لعمل بعض الشعراء. ومنه قوله في الشيخ درويش الطرابلسي: «وله ديوان شعر يشتمل على قصائد ومقاطيع وله التواريخ اللطيفة المستحسنة»(١).

وهذا الاستحسان للتواريخ يدلنا على أنه لا يرفض هذا الفن الشعري بل يعجب به.

ويظهر هذا الإعجاب في صورة جلية عند حديثه عن قصيدة لشهاب الدين أحمد باكثير المكي حيث يقول: «ومن مشهور قصائده البديعة التي أظهر في ألفاظها ومعانيها بيانه وبديعه، ميميته التي استخرج درها من البحر البسيط، وقسط تفاعيلها على أحسن تقسيط، وأودعها ثمانية أبيات من الهزج، يؤرخ كل بيت منها عام نظمها الذي صرف فيه البلاغة وما مزج، مادحًا بها السيد علي بن بركات بن أبي نمي، ممدوحه الذي اشتهر به اشتهار غيلان بمي، ومني بعد نظمها لشدة الفكر بعلة، بقي مرتهنًا بها أربعة أهلة، وها أنا أنصها عليك بجملتها، نص العروس في حجلتها»(٢).

وبعد أن أوردها قال: «وقد قرظ له على هذه القصيدة علماء عصره، فجاؤوا بالمدح في محله، وساقوا المعروف من أهله إلى أهله»(٣).

ويبدو أن هذا الإعجاب لم يكن من غير قيود، لأننا وجدناه في موضع أخر يعلق على قصيدة للشيخ عبدالعزيز الزمزمي بما يوحي برفضه للتكلف في هذا الفن. قال في تقديمه للقصيدة: «ومن شعره قوله مادحًا الشريف مسعود بن الشريف حسين، وهي قصيدة ضمنها ثلاثة أبيات: الثاني والثالث منهما تاريخان يخرج أولها من الصدر الأول وثانيها من نون فعلن من العروض وثالثهما من ميم مستفعلن من الابتداء»(٤).

وبعد أن أورد القصيدة واستخرج الأبيات الثلاثة قال:

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ (٢) المصدر السابق ص ٢٠٤
(٣) المصدر السابق ص ٢٠٦ (٤) السلافة ص ١٨٧

«وإنما أحوجه إلى هذا التكلف التزام التاريخ وهذا النمط اعتنى به المتأخرون فنفخوا في غير ضرم، واستسمنوا ذا ورم، والسلاسة والانسجام غير هذا»[1].

ويبدو من هذا القول أنه لم يكن يرى في التاريخ الشعري فَنًّا يستحقّ ذلك الاحتفال الذي وجده لدى معاصريه وإن لم يكن أعجبه بعض ما أورده شعراء عصره منه فهو في نظره: نفخ في غير ضرم، واستسمان ذي ورم!!

رابعا: توثيق النصوص:

جمع ابن معصوم إلى ذائقته الأدبية وأحكامه النقدية أمانة العالم الذي يريد أن يقدم لقرائه أحكامًا مبنية على نصوص موثقة، ولذا نجده يشير إلى مصادر النصوص التي يوردها، فيكثر أن تجد في السلافة: «هذا ما أخرجته من ديوانه»...[2] أو «وهو مما ليس في ديوانه»[3].

ومن توثيقه للنصوص أن يرد القصيدة إلى صاحبها إن كان في نسبتها شك. ومن ذلك ما علق به على قصيدة للشيخ عبد العزيز الزمزمي بقوله. «وأظن أن هذه القصيدة ليست له بل لجده الشيخ عبد العزيز الزمزمي المتوفى سنة ست وسبعين وتسعمائة»[4].

ومثل ذلك قوله: «ورأيت بخط الوالد ما نصه. «من إملاء الشيخ محمد باكراع بمكة سنة أربع وأربعين وألف:

صيرت جفني واصلاً والكرى ... راء فَجُدْ بالوصلِ فالوصل زين

ولا تجبني في سؤالي بلا ... فالقلبُ يخشى كربلاء الحسين»

ثم وقفت في الريحانة على أنها للشهاب الفيومي»[5].

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٨، ومطلع القصيدة.

يا ظبية البان ما ترثي لذي كبد ... مجروحة قد سُبي بالأعين النُّجُلِ

(٢) المصدر السابق ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٣٠ وانظر ص ٢١٩

(٤) المصدر السابق ص ١٨٩

(٥) المصدر السابق ص ٢٨٩ وانظر ريحانة الألبا ١: ٢٨٦ - ٢٨٧

إن هذه الإشارات وما أشبهها مما ورد في السلافة يدل على المنهج العلمي الذي بنى عليه ابن معصوم كتابه، وأقام عليه منهجه، وهذا مما يزيد الثقة بكتابه.

خامسا: المصطلح النقدي في سلافة العصر:

لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن ابن معصوم في سلافة العصر كان يؤرخ للأدب ولم يرد أن يؤلف كتاباً في النقد الأدبي، ولكنه إلى جانب التاريخ الأدبي أظهر قدرة نقدية لفتت نظر الباحث، فسعى إلى جمع آثارها في صورة موقف نقدي متكامل.

ويجد الباحث بين يديه عدداً كبيراً من الألفاظ التي يمكن أن تندرج في المصطلح النقدي الانطباعي، ويمكن أن نحصر هذه الألفاظ في ثلاث مجموعات:

١ - **المجموعة الأولى**: ألفاظ عبر فيها ابن معصوم عن إعجابه بما حكم عليه من شاعر أو قصيدة أو بيت، ومنها:

أ - ألفاظ عبر فيها عن جدة الفكرة، وقد استخدم كلمات تدل على الابتكار أو الاختراع، من ذلك قوله في بعض أحكامه:

«وهو معنى مبتكر»[١].

«وهو أول من ابتكر هذا المعنى»[٢].

«وهذه التورية أول من اخترعها...»[٣].

ب - ألفاظ عبر فيها عن إعجابه بجوانب من الجمال في النصوص، وتدور هذه الألفاظ حول الحسن والعذوبة والفرادة والإجادة والإبداع واللطف، من ذلك قوله في الحكم على قصيدة: «إنّها في غاية الحسن»[٤].

«وما أحسن قول بعضهم»[٥].

«وهي موشحة طويلة حسنة بديعة»[٦].

---

(١) السلافة ص ٢٠
(٢) المصدر السابق ص ١٥٧
(٣) المصدر نفسه
(٤) السلافة ص ٨٢
(٥) المصدر السابق ص ٨٥
(٦) المصدر السابق ص ٢٤٣

«وأعذب من ذلك كله...»[1].

«قصيدة فريدة»[2].

«وأجاد في التورية»[3].

«وما ألطف قول...»[4].

٢ - **المجموعة الثانية**: ألفاظ كشف فيها ابن معصوم عيوباً في شعر أو لدى شاعر، وتدور هذه الألفاظ حول التكلف والسقوط واللحن والقبح والتقعر والاختلال، ومن ذلك

«إنما أحوجه إلى هذا التكلف...»[5].

«هذا البيت ساقط جدًّا»[6].

«هذا البيت ملحون القافية»[7].

«هذا من قبيح التشبيه على ما فيه من خلل»[8].

«شاعر متقعر في الكلام»[9].

«هذا البيت أيضًا مختل القافية»[10].

٣ - **المجموعة الثالثة**: ألفاظ وتعبيرات ربط فيها ابن معصوم بين نصين في موازنة بينهما أو في إشارة إلى أخذ شاعر عن آخر فيما يدخل تحت باب السرقات.

أ - في مجال السرقات المقبولة نجد ابن معصوم يشير إلى أخذ شاعر عن شاعر بألفاظ لا جرح فيها بل رد للمعنى إلى صاحبه الأول فيما رأى.

ومن الألفاظ الدالة على هذا. النظر والإلمام والأخذ والقول، ومن ذلك «وهو ينظر إلى قول الأول»[11].

«ألمَّ المتنبي ببعض هذا المعنى».

«ومنه أخذ...»[12].

«أخذه الشيخ»[13].

«وهذا من قول»[14].

---

(١) المصدر السابق ص ٨٥
(٢) المصدر السابق ص ٩٧
(٣) المصدر السابق ص ٣٦٨
(٤) السلافة ص ١٢٣
(٥) المصدر السابق ص ١٨٨
(٦) المصدر السابق ص ٤٧١
(٧) المصدر نفسه
(٨) المصدر نفسه
(٩) السلافة ص٥٦٦
(١٠) المصدر السابق ص ٥٧٠
(١١) المصدر السابق ص ١٣٣
(١٢) المصدر السابق ص ٣٦٤
(١٣) المصدر السابق ص ٢٢٦
(١٤) المصدر السابق ص ٥٠

ب – في مجال السرقات المذمومة يستخدم ابن معصوم ألفاظًا تدل على موقف سلبي، وقد استخدم لفظ الانتحال في هذا الباب، من ذلك حكمه على شاعر بقوله: «ومن ذلك هذا البيت من قصيدة ذي الرمة المشهورة وقد انتحل من غير تنبيه على ذلك»[1]

وقد أورد حكمًا على صلاح الدين الصفدي يوحي بأن من عادته السرقة من الشعراء الآخرين، وذلك في قوله في معنى. «أخذه الصلاح الصفدي على جاري عادته»[2].

ج – ومن أمثلة الموازنة بين نصين من غير حُكْمٍ بالسرقة بل بتفضيل أحدهما على الآخر، ما ورد في صورة أدبية موحية، ومن ذلك قوله: «أين موقع السيل من مطلع سهيل؟»[3] «أين تباشير الصبح من نواشي الليل؟»[4]

وأخيرًا فإنني أرجو أن أكون قد جمعت ملامح الموقف النقدي لابن معصوم في السلافة، ذلك الموقف الذي استند إلى سعة اطلاع على التراث شعره ونثره[5]، ومتابعة الحركة الأدبية في عصره[6]، وحرص على الاطلاع على الدواوين الشعرية واقتنائها[7]، والتواصل مع أدباء العصر بالمراسلة النثرية والشعرية واللقاء المباشر[8].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٢

(٢) السلافة ص ٥٧٣

(٣) المصدر السابق ص ٥٦٧

(٤) المصدر السابق ص ٥٦٨

(٥) السلافة، انظر ص ٦، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٨٠

(٦) السلافة، انظر: ص ٨، ٩٣، ٩٥

(٧) السلافة، انظر: ص ٣٠، ٣١

(٨) انظر من مراسلته ص ٣٦ – ٤٠، ١٨٤، ١٩٣

المراجـــع :

١ – الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٠م.

٢ – الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت (مصورة عن طبعة دار الكتب).

٣ – ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت ١٩٦٦م.

٤ – ديوان ابن رشيق القيرواني، جمعه ورتبه عبد الرحمن ياغي، دار الثقافة، بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٥ – ديوان أبي نواس، تحقيق أحمد عبدالمجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦ – ديوان المتنبي، دار بيروت ودار صادر، بيروت ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

٧ – سقط الزند، أبو العلاء المعري، دار صادر، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٨ – ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

٩ – سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، السيد علي صدر الدين المدني المعروف بابن معصوم، مطابع علي بن علي، الدوحة ١٣٨٢هـ.

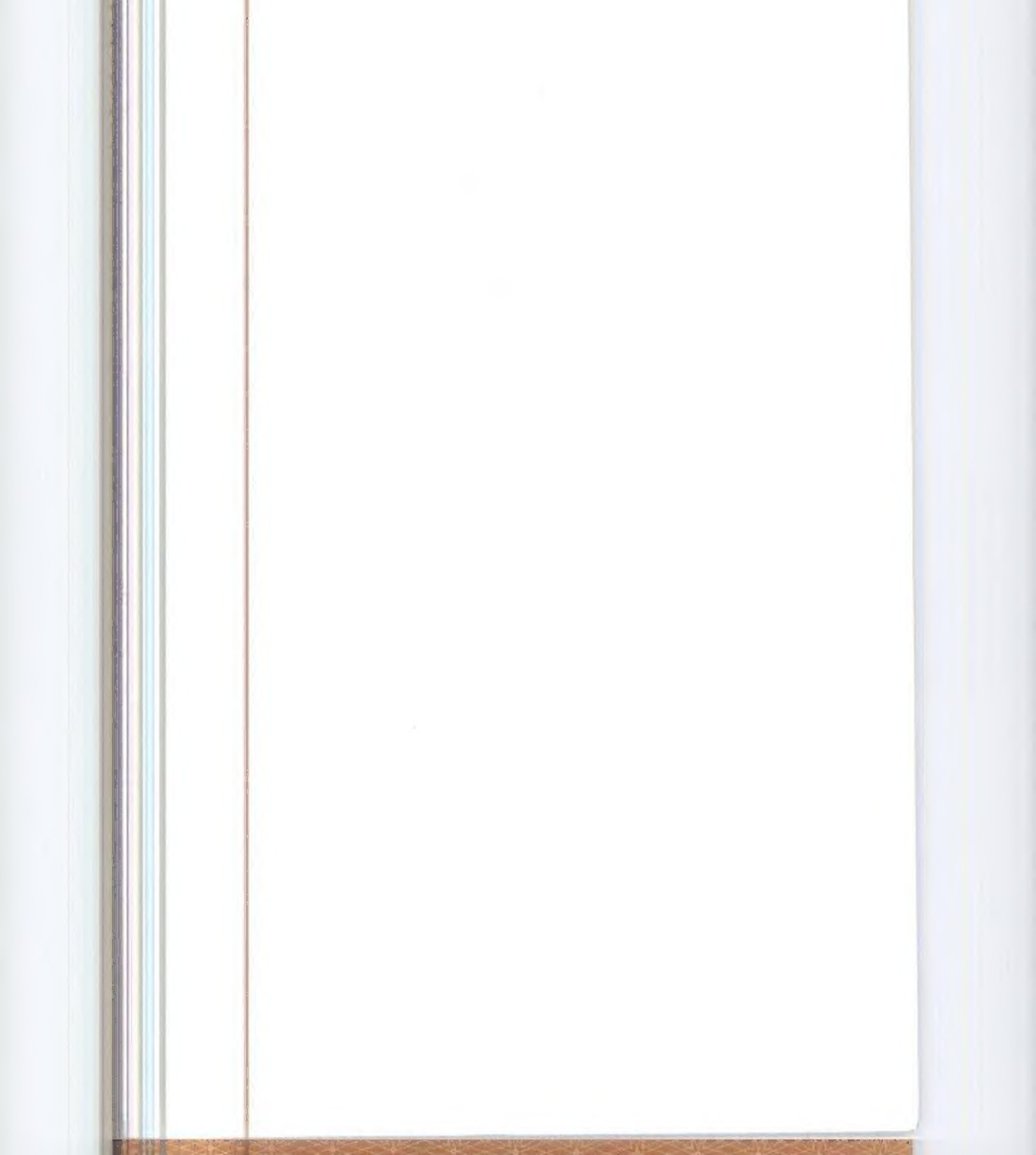
١٠ – الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، حققه د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٨م.

١١ – فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٢- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٤٠٨ - ١٩٨٨م.

١٣- وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٤- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.







UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFERRED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO 18
1420 H = 2000 G